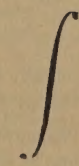
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE-DICIEMBRE
NUM. 36 1 9 5 3 VOL. 9.
M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Indicios antropogenésicos en el hombre comparado con animales infraprimáticos, por *Valeriano Andérez, S. J.* 435
Fenomenología del conocimiento, por *Baltasar Pérez Argos, S. J.* 455

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El problema del mal en Proclo y el Ps. Areopagita, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 481
¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas?, por *José Hellín, S. J.* 490

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.—*L. Goldmann*: Sciences humaines et philosophie.—*F. Selvaggi*: Problemi della física moderna.—*G. Furlong*: Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810.—*J. M. Rubert Candau*: La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió.—*E. Frutos*: La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales.—*L. Carmichael*: Manuel de Psychologie de l'enfant.—*A. Kolnai*: Errores del anticomunismo.—*M. Schmaus*: Sobre la esencia del cristianismo.—*G. Adler*: Zür Analytischen Psychologie.—*A. Avelino*: Filosofía del conocimiento. El problema antinómico de la fundamentación de una "Lógica pura".—*G. P. Scarlata*: Dio e l'individuo.—*G. Lorenzini*: Psicopatología e educazione. Lineamenti di caratterología e tipología applicate all'educazione.—*G. M. Bertin*: Introduzione al pramaticismo pedagógico.—*P. A. Rey-Herme*: Mentalité "Religieuse" et Perspective Pédagogique.—*T. D. Soria*: Psicología.—*F. P. Alessio*: L'idealismo religioso di Piero Martinetti.—*J. Möller*: Der Geist und das Absolute.—*A. González Alvarez*: Filosofía de la educación.—*E. Coreth*: Das dialektische sein in Hegels Logik.—*E. Castellini*: I presuppoti di una teologia della storia.—*E. Gilson*: Les metamorphoses de la cité de Dieu.—*G. Lewis*: Lettres de Leibniz a Arnauld d'après un manuscrit inédit.—*M. Rast*: Welt und Gott. Phisophisches Gotteslehre.—*A. Benficá*: La libertà umana nell'Etica di B. Spinoza.—*A. Rosmini*: Gnoseología, Morale e Pedagogía.—*J. Ruiz Cuevas*: La filosofía como salvación en Rosmini.—*L. Stefanini*: Itinéraires métaphysiques. *J. Wahl*: Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes. *J. Pieper*: Philosophia negativa.—*J. de Vries*: De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis collegit...—*F. Sellier*: Morale et vie économique 501
II. REVISTAS.—Estética, Psicología, Etica, Filosofía del derecho y de la historia 530
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 547

Indices del volumen 9 (1953) 563
Libros recibidos 575

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, presidente, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Originales, libros para recensión, revistas de canje, etcétera.

Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1954:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

INDICIOS ANTROPOGENÉSICOS EN EL HOMBRE COMPARADO CON ANIMALES INFRAPRIMÁTICOS

I) Afirmación de los indicios.

Ya antes de sugerirse el origen transformístico del Hombre, los naturalistas Daubenton, Blumenbach y Cuvier, desaprobaron, bajo el punto de vista morfológico sistemático, la inclusión del ser humano por Linneo entre los Cuadrumanos; en ese mismo sentido, insistieron después del advenimiento del transformismo, otros naturalistas, v. gr., Quatrefages y Owen. Tras el apogeo del transformismo, que, con Darwin, hizo del Hombre una rama del árbol de los primates, se inició, entre los mismos tranformistas antropólogos, destacando entre ellos Klaatsh, Adloff, Ranke, Kollmann, etc., la tendencia a situar la estirpe humana por debajo de los mismos Prosimios.

Esa tendencia prosiguió posteriormente y prosigue, en la actualidad, sostenida por decididos, si no numerosos, partidarios de ella. Así, v. gr., E. Dacqué imagina el tronco humano brotando de un Vertebrado ínfimo del período Carbonífero, creciendo, luego, como Reptiloide en el Triásico y como Marsupialoide en el Jurásico para pasar, a través de una fase intermedia desarrollada durante el Cretáceo, a la figura simioide humana del Eoceno, de la que fueron emergiendo, a diversas alturas, durante la era 3.ª, las ramas simianas, mientras ella se elevaba morfológicamente hasta parar en el Hombre del Pleistoceno. Algo posteriormente (1937), el ginecólogo holandés De Snoo expresaba su opinión, también en ese sentido, diciendo: "... El Hombre no se ha derivado, como Darwin y Haeckel opinaron de animales, sino que se ha desarrollado independientemente. Los animales han emitido ramas laterales, los peces fueron al agua, las aves al aire, los cuadrúpedos al campo, los monos a los árboles, mientras que el Hombre ha seguido por camino recto, indiferenciado y primitivo, pero llegan-

do a ser de calidad superior..." [1]. Más recientemente aún (1945). M. Westenhoefer piensa [2] que el Hombre, al igual que los demás troncos de Mamíferos, brotó por separado, de alguna cepa anfibiiforme de fines de la era 1.ª o comienzos de la 2.ª y siguió evolucionando en dirección propia hasta culminar en la fase plenamente humana, ya a fines de la era 3.ª, de modo que el parentesco filogenésico de los Monos con el Hombre sería, a lo sumo, el de la derivación de aquéllos a partir de la forma inferior de éste, y no al revés. También se inclina a este modo de concebir el origen infrasimiano del Hombre el antropólogo belga S. Frechkop [3], apoyándose en estudios hechos por él sobre los caracteres morfológicos de los miembros humanos, particularmente del cráneo y del pie, comparados con los de animales.

Por su parte, los naturalistas que hacen brotar la rama de algún punto más o menos elevado del árbol primático, indican en el organismo humano ciertos como rastros de las fases morfológicas zoológicas por las que sucesivamente habría ido ascendiendo la estirpe humana hasta dar la simiana de la que había de brotar el Hombre.

Habiendo examinado ya, detenidamente, en otras publicaciones [4] las posibles relaciones genealógicas del Hombre con los Simios, así vivientes como fósiles, veamos ahora esos indicios, alegados, de hipotéticas etapas filoantropogenésicas infrasimianas con miras a comprobar si refuerzan o debilitan la afirmación del hecho del origen transformístico del Hombre y, en caso afirmativo, apreciar su valor en orden a probar la iniciación de ese origen a partir de un tronco infrasimiano mediata o inmediatamente.

---

[1] DE SNOO, K.: *Der Ursprung der Säugetiere und des Menschen.* Zeitschrift für Rassekunde, 1937, v. 5, p. 69.

[2] WESTEN HOEFER: *Die Grundlagen meiner theorie von Eigenweg des Menschen.* 1 vol. 8.º, 250 figs.; C. Winter, Heidelberg, 1948.

[3] FRECHKOP (S.): *Le pied de l'Homme.* Essai anthropologique. Mem. Mus. R. Histoire Nat. de Belg. Melanges Pelseneer, 1936, p. 318.

FRECHKOP (S.): *Le crâne de l'Homme en tant que crâne de Mamifère.* Bull. de l'Inst. royal des Scienc. Nat. de Belgique, t. 25 (1949).

[4] MISCELÁNEA COMILLAS, t. XI-XII (1949), p. 299-336; t. XVII (1952), p. 173-224.

II) Exposicion de los indicios.

A) Elementos anatómico-morfológicos normales del organismo humano hecho, comparados con los de otros seres naturales.

A partir del reino inorgánico se puede establecer una escala de seres naturales con afinidad anatómico-morfológica creciente hasta el organismo humano. Enumeremos los principales elementos de esa afinidad, recorriendo los ESCALONES de dicha escala de tal modo que sobreañadamos, en cada uno de éstos, sus elementos propios a los de los inferiores y terminemos, en el APICE HUMANO, sobreponiendo a todos ellos los exclusivamente humanos.

Elementos propios del organismo humano

APICE: HOMBRE .....

- *Actitud vertical* en la estación y marcha, con todas sus consecuencias morfológicas sobre el organismo entero, entre ellas las siguientes: orificio occipital en el medio de la base craneal, curvatura raquídea cuádruple, gran desarrollo crural y escaso braquial, pie no prensil de planta plana, gran desarrollo de los músculos glúteos y gemelos y escaso de los cervicales.
- *Volumen cerebral* absoluta-relativamente (al tamaño de los demás órganos) máximo, con la consiguiente gran cavidad del cráneo, frontalmente prominente y en contraste con la exigüidad y retraimiento del aparato mandibular, en el que se dan: prognacia tenue o nula, barbilla, arco dental parabólico, caninos no excedentes, ausencia de diastema.

Elementos comunes al organismo humano y a otros seres naturales

ESCALONES — Orgánico — Animal — Metazoos — Cordados — Craneados — Mandibulados — Mamíferos — Placentados — Catarrinos

- **Antropomorfos**.... Circunvoluciones cerebrales complicadas; caja torácica amplia; cola atrofiada; ausencia de callosidades isquiáticas; apéndice vermiforme; uñas laminares planas; lóbulo auricular.
- **Cinomorfos** ..... Cara corta y con escaso pelo; tabique nasal estrecho; fórmula dentaria.
- **Platirrinos** ..... Cuencas oculares cerradas; forma de la oreja; pronación y supinación cúbito-radial; par único de mamas pectorales.
- **Tarsioides** ..... Cabeza globoide, escasa prognatia; nariz con tabique óseo completo; útero único no bicorne.
- **Prosimios** ..... Cerebro muy desarrollado; mamas pectorales; cervix aperistática; plantígrados; dientes omnívoros diferenciados en incisivos, caninos, premolares, molares; pulgar oponible; uñas laminares.
- **Insectívoros** ..... Placenta discoidal decidua; útero único, con "cervix"; vagina simple.
- **Marsupiales** ..... Coracoides y espátula soldados; dientes diferenciados en, incisivos, caninos, molares; tubérculos cuadrigéminos; labios; útero.
- **Monotremas** ..... Glándulas lactígenas, sudoríparas y sebáceas; pelo; panículo adiposo; encéfalo con predominio cerebral y cerebeloso, con cuerpo calloso y trígono; cadena de huesecillos auriculares; vejiga urinaria; aorta izquierda; laringe; alvéolos pulmonares; diafragma.
- **Aves** ..... Aorta única; dos circuitos sanguíneos completamente incomunicados; tercer párpado.
- **Reptiles** ..... Amnios; alantoides; cuello; región vertebral lumbar; aparato lacrimal; lagena auditiva; metanefros. En los cocodrilos: ventrículo doble, bóveda palatina, dientes en alvéolos maxilares, coanas faríngeas.
- **Anfibios** ..... Pulmón doble; aurícula doble, circuito sanguíneo doble; diversificación regional de vértebras; cinturas torácica y abdominal, con tres pares de huesos homólogos; extremidades constituídas por tres segmentos: el 1.º de un hueso, el 2.º de dos, el 3.º de varios en tres series; pentadactilia de manos y pies; uñas; párpados; vías nasales; tímpanos; oído medio; representación homóloga de la columela auricular: el estribo.
- **Peces** ..... Columna vertebral, extremidades unidas al tronco mediante cinturas óseas, piezas homólogas de esqueleto visceral; mandíbulas, hioides, estribo, apófisis estiloides; asimismo dispositivos homólogos de la 1.ª fisura branquial o espiráculo: caja del tímpano, trompa de Eustaquio; conducto de Müller (Selacios); tres conductos semicirculares.
- **Inmandibulados** ..... Cabeza, tronco; celoma limitado al tronco; encéfalo diferenciado en prosencéfalo, diencéfalo, mesencéfalo, metencéfalo, mielencéfalo, éste emisor de 10 a 12 nervios y continuado por la médula, de la que, segmentariamente, salen pares de nervios; aparato circulatorio constituído por corazón, arterias, capilares y venas; aparato digestivo constituído por boca, faringe, esófago, estómago, intestino y glándulas anejas; oviductos y canales deferentes pronefrales; piel pluriestratificada (epidermis y dermis complejas); utrículo y sáculo auditivos, conductos semicirculares.
- **Cordados acraneados** ..... Cuerda dorsal, tubo nervioso dorsal; faringe respiratoria; sistema sanguíneo cerrado, con sectores ventrales contráctiles, propulsores de la sangre hacia delante; segmentación miotómica.
- **Moluscos** ..... Pericardio, varias cámaras cardíacas; lengua, faringe, esófago, estómago, hígado; ojos con los mismos elementos y configuración esencial (Cefalópodos).
- **Artrópodos** ..... Cabeza, tórax y abdomen; extremidades articuladas; cavidad cardíaca; glándulas salivares e intestinales.
- **Gusanos**
  - **Anélidos** ..... Mesodermo, celoma; doble cadena ganglionar; ojos cameriformes; vasos sanguíneos; extremidades motrices; gónadas celómicas.
  - **Nemaltemintos** ..... Tubo digestivo abierto por ambos extremos.
  - **Platelmintos** ..... Simetría bilateral; diferenciación cefálica; nefridios; músculos; ganglios y cordones nerviosos.
- **Celenteroides**
  - **Ctenóforos** ..... Organo de la gravedad.
  - **Cnidarios** ..... Cavidad intestinal y boca; células sensitivas ectodérmicas, neuronas; células glandulares endodérmicas.
  - **Espongiarios** ..... Pluralidad numérica y morfológica de células; ectodermo, endodermo y mesénquima.

Acordados.

- **Protozoos** ..... Células amiboidales (leucocitos) y ciliadas (epitelio vibrátil).
- **Vegetal** ..... Los compuestos bioquímicos, la organización a base celular.
- **Inorgánico** ..... La materia con sus propiedadees físicas ,químicas e intra-atómicas.

Esta escala de formas y caracteres, aunque muy incompleta en sus escalones y en los elementos de cada uno de éstos, indudablemente que causa, a primera vista, la impresión de ser una escala ascendente, filogenésica hacia el tipo humano; pero una más atenta y profunda consideración de la misma amortigua pronto esa impresión, engendrando la convicción de que, al menos *ésa en concreto* y en conjunto, es sólo morfológica, no genésica. He aquí algunas observaciones que lo patentizan:

1) La discontinuidad estructural de reino a reino, de tipo a tipo, de clase a clase y de orden a orden superior, no sólo de los presentados en esta escala, sino de los presentables por la Zoología actual, es tal que, dadas las leyes actuales de la transformación biológica, no se ve la posibilidad de la ascensión del inferior al inmediatamente superior. Es verdad que la Paleontología ha descubierto algunas formas fósiles que facilitan esa transición; pero son muy escasas y no francamente intermedias, por lo que más que demostraciones logradas, son orientaciones esperanzadoras de hallarlas, como lo hemos hecho ver detenidamente respecto a los Primates.

2) En la mayoría de los tipos morfológicos los caracteres semejantes a los de sus afines van acompañados de otros tan desemejantes que el conjunto del tipo es inconciliable, esencialmente divergente con el aparentemente afín. Tales son, v, gr,. el de los Espongiarios respecto a los demás Celentéreos, el de los Artrópodos y Moluscos respecto al de los Cordados, el de las Aves respecto al de los Mamíferos.

3) No pocos de los caracteres análogos son explicables por mera convergencia biológica, que puede llegar a crear configuraciones sorprendentemente equivalentes.

4) Filosóficamente hablando, *a priori,* no se puede excluír la posibilidad de un plan preconcebido y ejecutado de modo que las formas zoológicas, en realidad directamente fabricadas tal como son, constituyan una sucesión graduada ascendente con apariencias evolutivas. Por otro lado, las circunstancias cronológicas y topológicas con que fueron apareciendo esos tipos sucesivos y los pormenores morfológicos con que están intrincadamente correlacionados, de hecho y en concreto, insisten, *a posteriori,* en sugerir la idea de un origen de aquéllos por filogénesis evolutiva, al menos en tramos considerables de la escala, aunque no aparezca claramente el modo de verificarse aquélla. Particularmente significativas son, en este sentido, las series morfológicas constituídas por los sistemas circulatorio, urogenital, respiratorio, encefálico, de los Vertebrados, que parecen los indicadores, si no los pasos, de una ruta

órganogenésica hacia los Mamíferos, entre los que se ecuentra el Hombre,

Más particular y directamente relacionados con organismos infrasimianos hallan algunos naturalistas las modalidades anatómico-morfológicas humanas siguientes:

La *mano*, en sentir de Klaastch, posee una estructura pendactilar extraordinariamente primitiva, más semejante a la de la mano de los más antiguos Vertebrados terrestres que a la de los Simios, acomodada ésta, por adaptación arborícola unilateral, a la sola función de agarrar las ramas.

El *pie*, según Gaudry, Kälin, Frechkop y otros, tampoco es derivable de un trepador, sino de un tipo morfológico muy inferior. He aquí cómo expresa esta misma opinión J. Piveteau: "Pues bien; en cierto grado al menos, parece más fácil enlazar el pie humano con el pie primitivo de los primeros Tetrápodos que con los Antropoides actuales. Debemos a Kälin una interesante tentativa en este sentido... Sin ir necesariamente tan lejos, se puede, no obstante, pensar que tendríamos nosotros un órgano extremadamente antiguo por su plan y su estructura. Tal conclusión, por extraña que pueda parecer, no es inverosímil, ya que el cuerpo del hombre, como el de todos los animales, está formado de elementos de diversas edades"... [5].

La dentadura humana omnívora empalma (Klaatsh, Piveteau), por su configuración, con la de los Mamíferos primitivos.

Los ojos están en el Hombre menos frontalmente dirigidos que en los Simios.

Los *oídos* humanos poseen "aquella parte del tímpano que se llama membrana de Shrapnell, probablemente un vestigio de la membrana timpánica de los Reptiles Teriodontes del período Triásico", dice Piveteau [6].

El *útero* humano posee ciertos detalles estructurales que se han de derivar, según el parecer de De Snoo, directamente de Mamíferos bípedos infrasimianos.

"La disposición de los *músculos de la nuca*, la *verticalidad de la columna vertebral*, la orientación de la pelvis, el desarrollo del cerebro, todo ello probaría con evidencia que nosotros hemos seguido un desarrollo filogenésico independiente y que, ciertamente, no derivaríamos de los Monos", concluye Westenhoefer [7].

---

[5] PIVETEAU J.: *L'Anthropologie*, 1948, t. 52, p. 401.
[6] " *Ibid.*
[7] Según H. V. VALLOIS, *L'Anthropologie*. 1950, t. 54, p. 127.

¿Refuerzan estas modalidades del organismo humano la hipótesis de su derivación por transformación zoológica? En caso de darse éstas, ¿prueban que se ha verificado a partir de un tronco infrasimiano? A la primera pregunta responderemos que esas características humanas únicamente *en combinación* con el conjunto de los demás indicios filogenésicos parecen aportar alguna confirmación en ese sentido, ya que, *por sí solos*, más bien deficultan una explicación filogenésica. Respecto a la segunda, diremos que, indudablemente, tales características son incompatibles con la derivación a partir de las formas simianas vivientes; pero no con tanta seguridad, tratándose de las antepasadas conocidas o por conocer, que pudieron ser menos arborícolas y cuadrupédicamente especializadas que las posteriores de lo que son ya una muestra, en grado considerable, los mismos Australopitecinos; además, se ha de dar más importancia al conjunto que a los detalles del organismo, como juiciosamente observa H. V. Vallois con las siguientes palabras: "Téngase presente que, en todos los grupos zoológicos, se verifica el hecho de que, mientras se diferencian por ciertos caracteres, quedan primitivos por otros, regla de la que no se libra el Hombre, por lo que aquellos que no se han fijado más que en el cerebro han pretendido hacer de nosotros un grupo totalmente a parte, hasta un "reino humano", y los que no ven sino los caracteres permanecidos primitivos quieren hacer de nosotros un grupo que ha quedado mucho más cerca de los Promammalia (hasta de los Batracios) que los demás Mamíferos, incluso los Monos; ambas tesis son unilaterales y prescinden de la masa de semejanzas entre nosotros y los Monos que la anatomía, histología, embriología y fisiología no cesan de acumular..." [8].

Más aún; se ha de atender no sólo al conjunto de los caracteres morfológicos, sino, además, al de los diversos adjuntos de todas clases que los acompañan. "Ahora bien, observa H. Weinert (SCIENTIA, II-1951, p. 71), con razón, "no siempre esas diferentes interpretaciones emanan de especialistas y se tiende a olvidar que no es posible explicar un descubrimiento fósil, humano o prehumano, únicamente por su forma, cuando no se es capaz de abarcar con una visión de conjunto la totalidad del asunto discutido."

En definitiva, los caracteres anatómico-morfológicos del Hombre normales: *1)* Aisladamente considerados sugieren, sin probarla, una relación filogenésica directa de éste con organismos inferiores a los simianos y protosimianos actuales, no tanto respecto a algunos fósiles ya

---

[8] H. V. VALLOIS: *Ibidem*, p. 129.

conocidos: *2)* Refuerza vaga e indecisamente, la idea de su evolución ascendente a partir de un estadio orgánico ínfimo.

Veamos, a continuación, si esta indecisión significativa de dichos caracteres normales se define con la indicación de los denominados rudimentarios y atávicos, a los que añadiremos, luego, en busca de mayor esclarecimiento, los embriológicos.

B) Organos rudimentarios.

Se denominan rudimentarios los órganos o parte de órganos existentes, constante o frecuentemente, en el Hombre con escaso desarrollo y función deficiente o nula y con desarrollo vigoroso y función perfecta en irracionales.

Más de 100 órganos rudimentarios halló Wiedersheim [9], a principios de siglo, en el cuerpo humano. Desde esas fechas la Anatomía y Fisiología humana han librado de ese calificativo a la mayor parte de esos órganos, haciendo ver que tienen una función plena y normalmente vigente, alguna importantísima, como la de los hormonógenos, de modo que respecto a ellos lo rudimentario era su conocimiento, no su realidad. Quedan, sin embargo, algunos con apariencias, por lo menos, de restos atávicos decadentes. He aquí los más comúnmente alegados:

Plica semilunaris conjunctivae. Llamada, también, *tercer párpado* o *membrana nictitante,* es un tercer pliegue de la conjuntiva, provisto de tenue cartílago, existente en el 0.73 por 100 de los europeos, 20 por 100 de los japoneses y 75 por 100 de los negros africanos [10]; pero poco desarrollado en el Hombre, más desarrollado en los Monos y demás Mamíferos y muy desarrollado en las Aves, los Reptiles y los Peces con la función de tercer párpado, cuando está bien desarrollado, y sin ella aparente cuando no lo está, como en el ojo humano [11].

Pliegues del paladar. Son de 2 a 8 crestas o líneas, algo salientes, de la bóveda palatina, las cuales están más marcadas y son más numerosas y largas en el paladar de los Simios y más aún en el de los Prosimios, Insectívoros, Marsupiales, etc.

Organo de Jacobson. Bolsita olfatoria, una en cada fosa nasal, con canal de desagüe ante o en el de Stenon y que en muchos Mamíferos

---

[9] WIEDERSHEIM (R.): *Der Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit* 1902.

[10] Cfr. FRIZZI: *Antropología.* Colección "Labor", 4.ª edición 1940.

[11] SCHWALBE: *Anthropologie.* "Die Kultur der Gegenvart", 1923, p. 230.

está muy desarrollada, mientras que en el Hombre adulto lo está poco hasta llegar a desaparecer en algunos individuos.

Apéndice del ciego. Se trata de una continuación del ciego, estrecha, corta, de un tejido linfoide, cuya función benéfica es dudosa (linfocitogénesis (?)) y, al menos en el adulto, inecesaria, mientras que su actuación maléfica grave es frecuente, estando, por otro lado, desarrollada, en animales, con la gradación siguiente: En los Monos Antropomorfos es como en el Hombre; en los Simios infra-antropomórficos es una continuación corta del ciego sin adelgazarse, en los Prosimios es una continuación larga del ciego, que, poco a poco, se adelgaza; en los más de los Mamíferos es una prolongación larga del ciego, que no se adelgaza.

He aquí cómo plantea y resuelve F. Birkner el caso: "El ciego constituye en los hervíboros una prolongación intestinal muy grande, sin apéndice vermiforme, que sirve para la digestión y la absorción; en los Monos inferiores, es relativamente pequeño, faltando enteramente en los carnívoros; en los Antropoides y en el Hombre el extremo del saco desviado del intestino se queda rezagado en su crecimiento ya durante la vida embrionaria, haciéndose apéndice vermiforme, con lo que tenemos una posición intermedia del ciego entre el de los herbívoros y el de los carnívoros. En la vida embrionaria y en los recién nacidos, el apéndice es relativamente muy grande respecto al intestino grueso (1/10) llegando a ser en los adultos 1/20 según Ribbert; de uno a doce años crece de 3,3/5, cm. a 9,3/4 cm.; a los veinte-treinta años mide 9,1/2 cm. y a los sesenta años, 8,1/4 cm. según Ribbert y Zuckerkandl; a los cinco años se empieza a cerrar, dándose la obliteración de los cinco a los diez años en el 4 por 100 de los casos, de los treinta a los cuarenta años en el 25 por 100, a los sesenta años en más del 50 por 100, y no habiéndose hallado obliteración total antes de los treinta y sí frecuentísima entre sesenta y setenta años.

De estas observaciones, junto con la experiencia de que el apéndice vermiforme con frecuencia enferma, constituyendo un continuo peligro grave para el Hombre, se ha deducido que el ciego con el apéndice vermiforme es un órgano rudimentario. Sin embargo, no se excluye, según mi parecer, el que el ciego y apéndice vermiforme constituyan un órgano necesario para la vida del embrión y edad infantil, resultando ambos superfluos y retrocediendo, más tarde, al aumentar la nutrición cárnea" [12].

---

[12] Birkner (F): *Die Rassen und Völker der Menschheit*, 1912-1913, p. 292-293.

Según esta hipótesis, lo rudimentario del apéndice vermiforme sería de carácter ontogénico, algo así como el timo, glándula infantil importantísima que se atrofia en la pubertad; la disparidad con ésta consiste por parte del apéndice, en que a éste no se le conoce función benéfica que compense la maléfica y en el hecho de su desarrollo, diverso en una serie graduada de animales. Por otro lado, el carácter ontogénico embrionario no excluye, sino que incluye, más o menos verosímilmente, el filogenésico, tanto en éste como en otros casos afines.

Otro tanto se diga de la función que últimamente se le ha atribuído de órgano secretor de substancias excitantes de movimientos peristálticos.

Apófisis caracoidea. Sabido es que en el Hombre y en los demás Mamíferos se reduce a un exiguo saliente puntiagudo del borde superior del omoplato, mientras que en las Aves y en los Reptiles está representado por un hueso independiente.

Coxis. Consta de vértebras, en número variable, fusionadas en una o más piezas, con sus respectivos músculos, aquéllas y éstos desarrollados y con función manifiesta en los animales caudados, no desarrollados y sin función aparente en el Hombre.

También se aducen como rudimentarios: El *pelo* del cuerpo adulto, los *músculos de las orejas.*

¿Estos órganos y otros similares son, en realidad, residuos filogenésicos?

Así lo opinan los partidarios del origen transformístico del Hombre, atribuyéndoles, generalmente, gran valor probatorio de éste, como aparece por los testimonios siguientes:

"La significación y la importancia teórica de esos órganos rudimentarios han sido bien evidenciados por Darwin. Proporcionan los más fuertes argumentos que la anatomía comparada, por sí sola, puede hacer valer en favor de la teoría transformista en general y de la descendencia animal del Hombre en particular" [13].

"Son, como Wiedersheim se expresa, con razón, para el Hombre "testimonios de su pasado" [14].

"También hemos puesto en guardia contra la tendencia de ciertos naturalistas a exagerar la importancia de los órganos rudimentarios. Difícil sería, sin embargo, no ver, en el apéndice vermiforme del hombre, el resto de un caecum más voluminoso como el que existe en los herbíboros, en la *plica semilunaris,* el resto de un tercer párpado; en el

[13] Boule (M.): *Les hommes fossiles,* 1923, p. 450, 1946, p. 531.
[14] Schwalbe: *Anthropologie,* 1923.

coccix un vestigio de apéndice caudal, y en la *apófisis coracoidea* un recuerdo del hueso coracoides. Estos no son sino ejemplos" [15].

"Está muy bien tomar una actitud reservada respecto a los "órganos residuales" y ponderar nuestra posible ignorancia de su presente utilidad, pero subsiste el hecho de que se podría descartar la mitad de lo que hoy se considera órganos vestigiales y aún quedan centenares de ellos por explicar, y que explicar positivamente. Un científico ha enumerado 180 en sólo el Hombre; 90 ó 100 podrían aún añadirse. ¿Puede dar razón de ellos otra cosa que la evolución? Mi respuesta es: No" [16].

Otros naturalistas no son tan asertivos. Así v. gr., el profesor P. Leonardi al escribir: "La presencia, en los seres vivientes, de estos órganos rudimentarios halla su más natural explicación en la admisión de que se han reducido por efecto de fenómenos evolutivos de tipo ortogenésico", debidos a factores externos o internos. "Se ha de reconocer, con todo, que la presencia de, por lo menos, algunos de los órganos rudimentarios, podría hallar otra explicación, admitiendo que todos los organismos pertenecientes a un grupo sistemático, por ejemplo la clase, presentan en el cuerpo una organización correspondiente a un tipo generalizado y que en cada especie (y, dentro de ésta, en los individuos masculinos y femeninos) se han desarrollado sólo los órganos adaptados al género de vida de la especie (o al sexo) del individuo, mientras que los otros se habrían conservado rudimentarios, útiles, tal vez, para el desarrollo del individuo en los estadios embrionarios. "Favorece este modo de pensar la presencia de órganos rudimentarios femeninos (pezones lácteos, etc.) en el sexo masculino, y viceversa. "De todos modos, esta interpretación no excluye a la precedente..." [17].

Finalmente, los hay que, sin rechazar, en absoluto, la existencia de órganos rudimentarios en general, y en el Hombre en particular, se resisten a admitirla. Tal es, por ejemplo, el ya citado F. Birkner, quien proclama el siguiente principio: "Sólo cuando se ha demostrado la carencia de función, durante toda la vida, se puede hablar de un órgano verdaderamente rudimentario, sólo explicable filogenésicamente" [18]. L. Vialleton, para desvirtuar un criterio alegable y, de hecho, alegado

---

[15] Périer (P. M.): *Le Transformisme*, 1938, p. 425.

[16] Ewing (Franklin. J.) Precis on evolution. Thought, 1950, v. XXV, p. 61-62 En nota añade: "La anatomía del hombre es ininteligible sin un conocimiento de la historia de los respectivos órganos, según mi propio sentir".

[17] Leonardi (P.): *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, 1945, p. 68-69. Y lo repite en *L'evoluzione dei viventi*, 1950, p. 20.

[18] Birkner (F.): *Ibid.* p. 291.

de órgano rudimentario, hace esta observación: "El hecho de que un órgano pueda suprimirse impunemente (el apéndice) no autoriza para considerarle como un puro órgano rudimentario, sin otra razón de ser que la de una reliquia filogenésica, puesto que sus funciones, aunque no sean inmediatamente indispensables, existen con todo y son suplidas, bien o mal, por otros órganos, tras su ablación" [19]. "También muestra esta misma desestima y por los mismos motivos, respecto a la significación de los órganos llamados rudimentarios, en el hombre, el embriólogo J. Pujiula, S. J., v. gr., al tratar del apéndice vermiforme [20]. Esta es, en definitiva, la actitud mental sobre los órganos rudimentarios humanos adoptada por A. Roldán, S. J. en su obra *Evolución,* ya que, después de admitir la existencia de órganos rudimentarios en un sentido muy restringido, pone en duda "la existencia de verdaderos órganos rudimentarios" (p, 116) y respecto a los atribuídos al hombre, sostiene que "no se aduce caso alguno que ofrezca seria dificultad" (p. 117) como procura hacerlo ver, a continuación, indicando las funciones fisiológicas que actualmente se les asigna, de donde concluye: "No podemos convencernos de que la explicación evolucionista sea *más probable.* si se sabe prescindir del peso de evidencia subjetiva del conjunto, que sus defensores cargan sobre cada una de estas sugerencias, antes de que el problema se haya resuelto" (p. 118) [21].

Esa "*evidencia del conjunto*", que ellos niegan sea sólo "subjetiva", es precisamente el fundamento esencial sobre el que erigen su hipótesis los partidarios de la existencia y del origen transformístico de los órganos en el Hombre, achacando a los opuestos a esta concepción una visión *parcial* y restringida de ellos.

Y la verdad es que la realidad y significación filogenésica de un órgano rudimentario depende, no sólo de si tiene o no tiene su función en el organismo actual, pues a "priori" se puede afirmar que por el mero hecho de existir en él ha de tener alguna, sino de si esa función da razón cabal de ese órgano con todos sus caracteres, deficiencias, modo de desarrollo embriológico, situación, etc., *comparados* con la función, caracteres, desarrollo, posición, etc., del mismo o de sus homólogos en otros organismos. Algo así como lo que ocurre con ciertos vocablos y complejos lingüísticos degenerados y medio en desuso, cuya supervivencia *tiene su razón de ser* en la lengua viva actual, pero *no su ex-*

---

[19] VIALLETON (L.): *L'origine des êtres vivants,* 1929, p. 169.

[20] PUJIULA (J.) S. J.: *Embriologia del Hombre y demás Vertebrados,* 2.ª edic. (1943). vol. II, p. 24.

[21] ROLDÁN (ALEJANDRO), S. J.: *Evolución:* El problema de la evolución y de la antropogénesis. Editorial "Atlántida". Barcelona, 1950, p. 116-148.

plicación última[22]. Lo mismo se diga de algunos formalismos, etiquetas y ceremonias rutinarias de la vida social y religiosa, de rasgos y modos diversos de literatura, arte, y, en una palabra, en todo lo que evoluciona. Pues bien, la interpretación más intrínseca de esas supervivencias más o menos decadentes se logra por análisis morfológico y funcional (por *anatomía y fisiología comparadas,* diríamos) comparativo de esos elementos y de las fases sucesivas de su pasado histórico.

Nótese, además, que un órgano puede no ser rudimentario respecto a una función y sí serlo respecto a otra. Así, v. gr.; las patas de los Mamíferos nadadores no son rudimentarias para la función de nadar y sí lo son para la de andar; la epífisis no es rudimentaria en orden a la secreción hormonógena y sí lo sería respecto a su función fotoléptica[23], vigente en Reptiles y Ciclostomos actuales y antiguos.

Considerados, pues, *en conjunto, comparativamente,* y a una con los demás indicios antropogenésicos, los llamados órganos rudimentarios, es indudable que conspiran razonablemente a infundir la idea de su significación filogenésica, como lo reconcen los mismos autores opuestos a ella, al no atreverse a negarla rotundamente.

Como, por otro lado, no se excluye en absoluto una interpretación de carácter ontogenésico o de convergencia biológica independiente, forzoso es concluir que la significación de los llamados órganos rudimentarios en el organismo humano queda orientada, aunque no establecida, en sentido genealógico-transformista.

C) Atavismos.

Se designa con este término a ciertas formaciones orgánicas *eventuales* y, generalmente, defectuosas, del cuerpo humano, normales y constantes en animales.

He aquí algunos de los alegados: Pezones lácteos supernumerarios, saco de la garganta, foramen supracondyloideum, centrale carpi, trocanter tertius, cola, hyperthrichosis, etc., etc...

Propongamos, primero, los datos más expresivos en orden a comprender su significación antropogenésica, que, luego, discutiremos.

Pezones lácteos supernumerarios. En el embrión humano de 3-7 mm. se forma, en cada costado, una línea denominada *estría lactífera,* que "corre a los lados del cuerpo y comienza al nivel del origen de las ex-

[22] Cfr. NIEDERMANN (M.): *L'interpretation des langues, Scientia,* 1948, p. 223-228, 1949, p. 19-27.
[23] Cfr. PUJIULA (J.) S. J.: *Ibidem,* p. 226-228.

tremidades superiores y termina hacia la región inguinal, producida por un espesamiento de la epidermis" [24]. "Ya hacia fines del segundo mes se diferencia, en cada una de esas estrías, una banda epitelial germinadora de su respectiva glándula lactífera terminada externamente por su pezón. Pues bien; con relativa frecuencia se forman en esas bandas, en el pecho o en el vientre supraumbilical, más de una glándula con su correspondiente pezón, sobrepasando así el número normal y pectoral humano de dos.

Por otro lado: En los Simios Catarrinos y Platirrinos, normalmente dotados de un sólo par de pezones, se dan también casos de un número mayor de ellos; en los Társidos y Prosimios, en general, existen dos pares supraumbilicales y, en el género Galago, tres, uno de ellos axilar, otro pectoral y otro umbilical; en los Roedores, Ungulados, Carnívoros e Insectívoros, dos series, que van desde la región inguinal a la torácica.

Saco de la garganta. Es una evaginación de la mucosa entre el tiroides y el hioides, normalmente inflada en los Antropoides y excepcionalmente en el Hombre.

Foramen supracondyloideum. En los Mamíferos inferiores fósiles recientes, el epicóndilo medial del húmero está perforado por un agujero o canal para dar paso al "nervus medianus"; en los Prosimios, excepto en el Perodicticus, existe y también en el Tarsius; en los Platirrinos es muy frecuente; en los Catarrinos no existe, sino en el Cercopithecus, como variación, bajo la forma de canal; en el Hombre, en la proporción de un 3 por 100, se da una prolongación", "processus supracondyloideus", que con un cordón fibroso, forma un "foramen supracondyloideum" atravesado por el "nervus medianus".

Os centrale carpi. Es un huesecillo existente en los Anfibios, Mamíferos inferiores (fósiles pentadáctilos, mayoría de Insectívoros y Roedores), casi todos los Prosimios y Simios, aun en el estado adulto, Orang y Gibbón embrionarios y adultos, Gorila y Chimpancé embrionarios, Hombre embrionario y 1 por 100 de los adultos, desapareciendo de los demás por aniquilamiento (PFIZNER) o por fusión con el navicular (LEBOUCQ).

Trocanter tertius. Es un saliente óseo bajo el "trocanter maior" del fémur, en la "crista lutea". Se da: En los Creodontes, Ungulados, Roedores, Insectívoros, parcialmente en los Desdentados; en los más de los

---

[24] Cfr. PUJIULA (J.) S. J.: *Ibídem*, p. 325.

Prosimios y en el Tarsius; no se da en los Simios; es frecuente (30 por 100) en el Hombre, pero variable en la forma y situación.

Músculos varios. Los músculos "Plantaris" y "Pyramidalis" suelen faltar en un aproximado 13 por 100 de los casos, el "Palmaris longus" en un 20 por 100, el "Psoas minor" en 56 por 100 de los organismos humanos.

Cola. Así se ha denominado el apéndice coxígeo en casos de un crecimiento más voluminoso que el normal en el cuerpo humano. Es muy de notar que del estadio postembrionario no se conocen casos bien comprobados de apéndice caudal extraordinario con sus correspondientes vértebras o piezas óseas, cual corresponde a una cola auténtica, sino, a lo más, con una prolongación y persitencia de la "chorda dorsalis".

Hyperthrichosis. Consiste en un desarrollo extraordinario del pelo por todo el cuerpo adulto, sea por persistencia del "lanugo" embrionario (*hyperthrichosis lanuginosa*) sea por exuberancia del pelage corpóreo postembrionario (*hyperthrichosis vera*), siendo más frecuente esta segunda.

Marcha cuadrupédica de los niños. En el *etc.*, propuesto arriba, a la enumeración de los atavismos aducidos, va incluído, entre otros muchos, el de la marcha cuadrupédica de los niños, alegado como tal atavismo no sólo por los darwinistas y haeckelianos primitivos, sino por autores posteriores acreditados de muy científicos, por ejemplo el antropólogo yanqui Hrdlicka, quien publicó, en 1931, un grueso volumen [25] de 148 páginas, cosignando centenares de casos de marcha infantil estrictamente cuadrupédica, es decir, sobre las palmas de las manos y las plantas de los pies sin apoyarse en las rodillas, practicada por niños normales de diversas razas, entre ellas la blanca. "Según Hrdlicka, esta curiosa particularidad debe ser considerada como una estrictísima manifestación de lo que se denomina atavismo, una reaparición, en el Hombre, de un carácter fisiológico que se manifestaba en nuestros antepasados, pero había desaparecido en nosotros o, más exactamente, no subsistía sino en estado latente, reapareciendo de nuevo, ocasionalmente, en ciertos casos, sin razones aparentes. No puede uno, en efecto, menos de sorprenderse, ante la analogía que presenta este andar con el que se observa en los pequeños Antropoides, salvo ciertos detalles... Es de añadir que varios de los niños que habían adoptado este andar mostraron luego grandes disposiciones para subir a los árboles, habiendo algunos que hasta utilizaban en tales ascensiones el modo cuadrupédico practicado por los ani-

[25] HRDLICKA: *Children who runn on all Fours; and others Animal-like Behaviors in the Child.* London, 1931.

males y ciertos indígenas primitivos. Difícil es ver en ello una simple coincidencia" [26]. Como se echa de ver, el autor de este párrafo, actual director de la revista *L'Anthropologie*, simpatiza con el modo de pensar de Hrdlicka en este particular.

¿Estas formaciones, más o menos accidentales e inconstantes del organismo humano, son, realmente, lo que insinúa el término "atavismos" con que se las designa?

Prescindiendo del número concreto de ellas o de una que otra en particular, así unánimemente lo han venido sintiendo los partidarios del origen transformístico del Hombre. "Sólo en la hipótesis de una derivación del Hombre a partir de las formas inferiores pueden entenderse los fenómenos atávicos en él", opina E. Fischer [27], quien se explica biológicamente el fenómeno atávico del modo siguiente: "La fuerza de la herencia intentará, por largo tiempo, conservar los caracteres propios de aquel género hasta que también ella, ante el continuo asalto de nuevas circunstancias y de nuevas transformaciones de las formas derivadas del mencionado género, poco a poco se paraliza, cada vez se manifiesta más de tarde en tarde y sólo de cuando en cuando aisladamente resuena."

En cambio, es indudable que la Anatomía y Fisiología han ido atenuando la significación atávica de esas excepciones anatómico-fisiológicas, tendiendo a interpretarlas como convergencias biológicas eventuales, provenientes de una comunidad, no de procedencia genealógica, sino de constitución biológica, en cuyo caso serían formaciones, no divergentes a partir de un tronco común, sino paralelas brotadas de sendos troncos independientes y, por tanto, respecto al Hombre, de la estirpe humana misma igual o sólo accidentalmente diversa en su conformación orgánica, de la humanidad actual.

D) Accidentes embriológicos.

Nos referimos, en este caso, a semejanzas y desemejanzas del embrión humano con animales en estado embrionario o en estado adulto, las cuales se pueden agrupar bajo los siguientes conceptos: *Estadios embrionarios, formaciones embrionarias, direcciones embrionarias.*

Entendemos por *estadios embrionarios* las fases morfológicas *de con-*

---

[26] H. V. Vallois, *en L'Antropologie*, 1933, t. 43, p. 202. En esta misma revista, 1950, t. 54, p. 284, se presenta otro caso por el estilo.

[27] Fischer E.: *Die Kultur der Gegenwart. Antropologie*, 1923, p. 326.

junto por las que sucesivamente va pasando el embrión. Indicando las que más hacen a nuestro propósito, haremos notar que el organismo humano, es, sucesivamente, en su ontogénesis: *Célula,* como los Protozoos; *mórula,* como las colonias y agregados de Protozoos indiferenciados; *blástula,* como los mismos en unión más estrecha; *gástrula, como* los Celentéreos; *celomado* como los Gusanos, Artrópodos, Moluscos y Equinodermos; *protocodado,* como los Cefalocordados y Urocordados; *vertebrado,* como los Peces, Anfibios, Reptiles, Aves y Mamíferos.

Formaciones embrionarias, son fases morfológicas de algún sector orgánico durante el desarrollo ontogenésico. He aquí las más significativas para nuestro intento: El *corazón* humano comienza siendo tubular como el de ciertos Invertebrados, pasando luego, por las fases, de cavidad única, (Peces), triple (Anfibios), cuádruple incompleta (Reptiles) y cuádruple completa (Aves y Mamíferos); *seis arcos arteriosos,* procedentes de un troco común salido del corazón, en fase de cavidad única, y conducentes en dos series simétricas, a dos raíces aórticas, van desapareciendo progresivamente hasta no quedar sino el aórtico en la fase cardíaca de cavidad cuádruple, de modo paralelo a como ocurre en la escala de los Vertebrados (los Peces tienen 4 arcos y 2 raíces aórticas; las larvas de Anfibios lo mismo; los Anfibios adultos 3 arcos y 2 raíces aórticas; los Reptiles 2 arcos y 2 raíces aórticas; las Aves 1 arco continuando por 1 raíz aórtica, la derecha; los Mamíferos 1 arco continuando por 1 raíz aórtica, la izquierda); el aparato renal pasa, sucesivamente, por las fases *pronefros,* vigente aún durante la vida adulta toda de los Mixinoideos, en los comienzos de la vida adulta de los Peces y larvaria de los Anfibios, *mesonefros,* definitivo en Peces y Anfibios, *metanefros,* definitivo en Reptiles, Aves y Mamíferos; el *extremo* anterior del tubo neural recorre estadios paralelos a los definitivos de otros Cordados; la *cuerda dorsal* embrionaria es definitiva en los Acraneados y Ciclóstomos; la *región faringeal* presenta, por algún tiempo, una conformación evolutiva de apariencia branquiforme; la *prolongación coxigea* posee, entre el primero y segundo mes embrionario, segmentos embrionarios, tubo medular, ganglios espinales, 7 a 8 esbozos de vértebras, con lo que resulta un apéndice caudal considerable, que, luego se atrofia y reduce, de ordinario, a su tamaño rudimentario; junto a las vértebras cervicales, lumbares y sacras, se producen unos *esbozos de costillas,* que, excepcionalmente, se desarrollan considerablemente y de ordinario se reducen a meras apófisis de sus respectivas vértebras adyacentes; los maxilares superiores resultan de la fusión de cuatro huesos, dos laterales posteriores y dos anteriores, *premaxilares* o *inter-*

maxilares, que en la mayoría de los Mamíferos se conservan insoldados y en los estadios jóvenes del maxilar humano presentan marcas de su soldadura; durante el séptimo u octavo mes embrionario, un vello denso y fino, denominado, *lanugo,* recubre todo el cuerpo, al modo del pelo definitivo de los animales, desprendiéndose en el último mes del embarazo y al que en la vida postembrionaria sucede el pelo de los adultos. escaso, excepto en los casos raros de *hypertrichosis.*

Respecto a la *direción* morfológica seguida por el embrión humano en su desarrollo, comparado con los embriones de los demás organismos animales, es un hecho que el parecido morfológico de aquel con estos crece, *en conjunto,* proporcionalmente a la elevación de esos organismos en la escala sistemática y, dentro de cada caso, a la prioridad temporal ontogenésica, alcanzando su máxima intensidad y duración respecto a los embriones de los Antropoides.

Por otro lado: Considarada en conjunto la figura humana embrionaria, en cualquier *estadio* embriológico, difiere específicamente de la correspondiente a ese estadio de los demás vivientes no humanos embrionarios o adultos; la semejanza entre las *formaciones* embrionarias humanas y las no humanas es de carácter esquemático, abstracto y figural más que detallado, concreto y estructural, yendo, por otra parte, acompañada de rasgos abiertamente diferenciantes; las *direcciones* diferenciantes tienden a manifestarse precózmente y aumentan con el desarrollo ontogenésico, el cual sigue trayectorias suficientemente distinguibles a los embriólogos en la construcción tanto del organismo entero como de cada una de sus partes.

Y he aquí, de nuevo, enfrentados al Evolucionismo y al Fijismo en la interpretación de estas modalidades morfológicas en el desarrollo del embrión humano. *Según el Evolucionismo,* las semejanzas son debidas, sustancialmente, a comunidad de origen del Hombre con los animales embriológicamente afines a él y las desemejanzas a diferenciación posterior divergente; *según el Fijismo,* las semejanzas son debidas, sustancialmente, a comunidad de plan construccional, accidentalmente a convergencia biológica, y las desemejanzas a diversidad de plan en lo esencial y a diferenciación biológica divergente en lo accidental. De otro modo: Esas fases, formaciones y direcciones de la ontogénesis humana morfológicamente correlacionadas con análogas y homólogas de animales dispuestos de lo bajo a lo alto de la escala zoológica, la pretende interpretar el Evolucionismo como vestigios filogenésicos regidos por la Ley biogenésica fundamental mitigada, y el Fijismo como dispositivos meramente ontogenésicos, por lo que el organismo huma-

no, compendio y corona de los demás organismos en su estadio adulto, pasaría por los grados de ellos en su estadio formativo, yendo de lo simple a lo complejo, mientras, por otro lado, presentarían al embrión su servicio ontogénico transitorio.

No cabe duda que, desde el punto de vista científico, la interpretación evolucionística presenta una explicación natural y razonable de los pasos y pormenores zoomórficos de la embriogénesis humana con todas sus circunstancias, al suponer que el organismo humano o prehumano fué recorriendo los estadios filogenésicos correspondientes a esos pasos y pormenores ontogenésicos, mientras que la interpretación fijista se ve mal para justificar esos remedos, por el embrión humano, de *determinados* organismos y de *determinada* manera. Con todo no se puede negar la posibilidad filosófica de que el Constructor del primer edificio humano no sólo planeara y ejecutara a éste ya adulto en estilo y estructura esencialmente animal, sino que le confiriera potencialidades hereditarias por las que, luego, al contruirse él mismo en la ontogénesis, remedar de algún modo, transitoriamente, a una serie de organismos escalonados en orden morfológico ascendente hacia la forma humana, sin que fueran progenitores de ella; así su reconstrucción ontogenésica, ya que no su construcción filogenésica, sería más natural y conforme a los moldes generacionales de los demás animales, dado que el hombre había de ser un verdadero animal, por su cuerpo, situado en la cima de la escala zoológica.

Respecto a la explicación por convergencia biológica, conforme a la cual el organismo humano, siendo siempre humano, habría imitado antes, en su filogénesis, e imitaría ahora, en su ontogénesis, a otros organismos debido a su naturaleza biológica fundamentalmente igual, se ha de notar, en primer lugar, que semejante convergencia no parece ser capaz de reproducir unos efectos imitativos, genésicamente independientes, en la cuantía y con las modalidades y circunstancias que hemos indicado, y, en segundo lugar, que por ella no se excluye la evolución transformativa, sino, a lo más, la originación zoológica, de modo que el Hombre se habría originado paralelamente a los demás organismos desde sus comienzos o a partir de alguno de ellos.

En conclusión: Los indicios embriológicos inducen a admitir, pero sin imponerla, la transición evolutiva del organismo humano por fases morfológicas semejantes a las de una serie escalonada ascendente de formas animales, hoy existentes, inferiores a la suya actual.

III) Revisión sintética valorativa.

Después de exponer y enjuiciar, en particular, las diversas clases de datos relativos al origen infrasimiano del hombre, consideremoslas sintética y comparativamente.

Esas clases han sido las siguientes: Elementos *anatómico-morfológicos normales, órganos rudimentarios, atavismos, accidentes embriológicos.*

Los *elementos anatómico-morfológicos* del organismo humano están constituídos por una serie de identidades, analogías y homologías, distribuídas de lo bajo a lo alto de la escala de los seres naturales terrestres, en proporción creciente, por el orden siguiente de escalones:

Inorgánico — Orgánico — Protozoos — Metazoos — Cordados Vertebrados — Mamíferos — Primates — Antropoides — Anthropos.

Entre esos elementos, es cierto que hay pormenores importantes que no parecen permitir al organismo humano sobrepasar el escalón *Mamíferos,* y otros ni siquiera el escalón *Vertebrados* (Anfibios, Reptiles); más aún, el conjunto configuracional y estructural del edificio humano hace la impresión global de un estilo aparte, con departamentos de desarrollo y accidentes exclusivamente humanos.

De donde resulta que, por un lado, ese entrelazamiento morfológico-funcional del organismo humano con la escala, también morfológico-funcional, constituída por una serie de otros organismos animales, inevitablemente sugiere la idea de ser aquél un brote supremo del árbol genealógico representado por éstos, mientras que, por otro, dichos pormenores y estilo divergentes aconsejan concebirle como rama emergente directamente del tronco mamiferiano primitivo o de alguno más bajo aún, a partir del cual habría crecido paralela a la rama simiana.

Ya se ve que en este conflicto el conjunto de los caracteres ha de prevalecer sobre algunos aislados y, por añadidura, más o menos ambiguos.

Ahora bien: 1) Ese conjunto sitúa, evidentemente, al hombre bajo el punto de vista organológico, directamente inserto en una rama del tronco Primates [28] e incluso la peculiaridad de la configuración humana se aminora, en conjunto y en detalles, respecto a ciertos Simios fósiles, sobre todo los Australopitecinos y los Pitecantropinos (si es que éstos son Simios y no Hombres); 2) ese conjunto, reforzado por los indi-

[28] Véanse nuestros estudios citados en la nota (4).

cios rudimentarios, atávicos y embriológicos, no hay duda de que, bajo el punto de vista científico, está a favor de la hipótesis de un árbol genealógico real y no sólo ideal.

Eso bajo el punto de vista científico. Queda sobre éste el filosófico que puede interpretar esas afinidades como intencionadamente pretendidas en un plan de construcción del cuerpo humano en orden a hacer de él una síntesis y corona de los cuerpos terrestres, de modo que, a pesar de su apariencia genealógica, sería efecto, no de una evolución filogenésica, sino de una acción que le modeló desde su comienzo con esas afinidades zoológicas tal y como son hoy (es decir, conforme al lenguaje escolástico, formalmente y no sólo virtualmente).

Aunque el modo de ver evolucionístico es más natural y conforme a los datos positivos, pero como éstos no son decisivos y tienen en contra de sí dificultades aún no superadas, y hasta aumentadas, en cierto sentido, con el progreso científico mismo, el modo de ver fijista, a pesar de las suyas, sigue siendo científicamente admisible y filosóficamente preferible [29].

VALERIANO ANDÉREZ, S. J.

---

[29] Aquí y en todo este estudio consideramos el origen del hombre, únicamente a base de *hechos* o "a posteriori", no de *posibilidades* o "a priori" (véase este aspecto estudiado, bajo el punto de vista filosófico, por ECHARRI (JAIME) S. J. en: *Razón y Fe*, marzo 1949, p. 219-248; *Pensamiento*, julio-septiembre 1949, p. 403-434; Ponencia en el Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich del 30 de mayo al 5 de junio 1949. Desde el punto de vista de la filosofía tomística examina también este tema BOYER (CH.), S. J.: *Le corps du premier homme et l'évolution* (du point de vue philosophique), en "Acta Academiæ Rom. Sti. Thomæ", vol. X, 1945, p. 236-252).

FENOMENOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

EL P. Suárez, en el libro 3.° de su tratado *de Anima*, obra de su primer magisterio en Segovia, cuando escasamente contaba veinticuatro años, al estudiar la naturaleza de las especies intencionales critica, no sin cierta ironía, la famosa tesis averroísta de la unión máxima del cognoscente y del objeto conocido: "ex intelligibili et intellectu magis unum fit, quam ex materia et forma." Suárez piensa que este dicho de Averroes en rigor es sencillamente falso: "illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo" [1]. Mucho más si de ahí se quiere deducir que el cognoscente se hace el mismo objeto conocido, y así se diga que los bienaventurados en el cielo, al contemplar la divina esencia, se hacen dioses. Esto no se puede admitir sino como una manera metafórica de hablar, demasiado metafórica: "intellectus beati divinam essentiam videns, illi intime unitur, nullo autem modo dici potest quod sit ipsa essentia, nisi forte nimium metaphorice" [2]. Suárez en la unión del cognoscente y el objeto, mediante la especie intencional, no ve otra cosa que una unión accidental, de la potencia con un accidente suyo cual es la especie: "revera namque sola ibi potentia et species unioque accidentaria ac realis inter ipsas invenitur" [3].

Cayetano, que ha hecho suya con particular entusiasmo la tesis averroísta, no ha entendido así las cosas, y para explicar esa unión máxima entre el cognoscente y el objeto, distingue en el conocimiento dos planos, el plano de lo inteligible, de lo intencional, y el plano de lo real, de lo entitativo. Esa unión máxima entre el sujeto y el objeto del conocimiento sólo se verifica en el plano de lo inteligible, de lo intencional, no en el plano de lo real.

Tan sutil e importante distinción no acaba de convencer a Suárez, que insiste en su posición realista: "At occurrit Caietanus intellectum fieri ipsum intelligibile intelligibiliter, non realiter. Hoc vero quomodo intelligibiliter dicatur non intelligo: revera namque sola ibi potentia et species unioque accidentaria ac realis inter ipsas invenitur: quid ergo per vocem *intelligibiliter* importari amplius fingitur?" [4]. No es que Suárez desconozca la distinción entre lo intencional y real del conocimiento, o, como diríamos hoy, entre el plano metafísico y el plano fenomenológico del conocimeinto; sino que, aun admitiendo esta distinción y colocándose en el plano intencional, no ve Suárez por qué se haya de hablar de una unión, que comparada con la unión de la materia y la forma, sea más estrecha: "Nam species sub quacumque ratione

[1] *De Anim.* lib. 3, c. 2, n. 5.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

non potest non esse accidens a potentia distinctum, ac adeo nonnisi accidentalem unionem cum ipsa causare" [5]. "Nam qualitas quae est species non potest concipi sub integro conceptu huius qualitatis, nisi concipiatur ut repraesentativa est... Et declaratur: nam reduplicatio illa "ut repraesentativa", vel reduplicat esse reale, vel nihil reduplicat. Si primum, certe reale illud esse non erit substantiale, ergo accidentale, neque alterius pradicamenti, quam qualitatis; ergo species, etiam ut repraesentativa, est qualitas" [6].

Esta crítica suareziana del famoso principio averroísta le ha valido a Suárez los más severos reproches de parte de la escuela cayetanista. No creemos sin embargo que ante este conflicto de opiniones en la aceptación de la tesis de Averroes sea necesario adoptar una postura de alarma y menos rasgar las vestiduras pronunciando anatema [7]. Lo que sucede es más sencillo. ¿Cómo no iba a haber conflicto si cada protagonista se colocaba en plano distinto? De los dos planos o vertientes del conocimiento Cayetano se coloca en el plano fenomenológico, y Suárez en el plano metafísico. Por eso no se entienden, no se podían entender. Y cada uno lleva razón en lo que dice. Desde el punto de vista metafísico lleva razón Suárez; desde el punto de vista fenomenológico lleva razón Cayetano. Y así como el cayetanismo, aunque insiste en el punto de vista fenomenológico, no por eso desconoce—como es evidente—el punto de vista metafísico, de la misma manera el suarismo, aunque insista en el punto de vista metafísico, no desconoce el fenomenológico.

Lo que no es lícito de ninguna manera es mezclar y confundir las cosas. Comparar la unión del cognoscente y del objeto con la unión de la materia y la forma, es colocarse en un plano metafísico. Ahora bien, en un plano metafísico es incomprensible, es absurda, esa máxima unión que transforma al sujeto en el objeto; y por consiguiente lleva razón Suárez cuando no ve allí otra cosa que la unión de un accidente y una potencia.

Si hemos traído al primer plano este conflicto entre el suarismo y el cayetanismo, es para hacer ver de una manera vital y hasta dramática la existencia, reconocida dentro de las opiniones de la Escuela, de estos dos planos o vertientes del conocimiento. Tal vez, si se quiere, no tuvieron los escolásticos plena conciencia de ello, pero hicieron a la verdad no sólo metafísica, sino también fenomenología del conocimiento. De haber caído más plenamente en la cuenta de que el fenómeno cognoscitivo se podía, más aún, se debía estudiar desde ambos puntos de vista, lo que tuvo entre las escuelas resonancias

---

[5] Ibid.

[6] Ibid., n. 26. Véase, sin embargo, infra en la nota 63 la cita de Suárez *De Angel.* II, 3, 7.

[7] Así, p. e., MARITAIN escribe: "La faute capitale ici est de confondre ce qui est de l'ordre entitatif avec ce qui est de l'ordre intentionel, et de prétendre expliquer la connaissance par une composition entitative quelconque, réception d'une empreinte ou formation d'une représentation. A ce point de vue il faut dire que toutes les erreurs de Descartes et de Kant, et plus généralement l'impuissance et la pusillanimité de la philosophie moderne en face du problème de la connaissance, relèvent originairement du fléchissement de la pensée scolastique au temps de Vázquez et de Suárez. Ces auteurs, materialisant la doctrine de S. Thomas, croyaient que l'intellection ne consiste pour l'intelligence qu'à être informée par la qualité représentative...; théorie qui ne laisse subsister de la connaissance que ce qui n'est pas elle, et qu'on pourrait appeler la théorie de l'intelligence boîte à fiches automatique..." *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, ch. 2, V, 1926, p. 66.

de choque y conflicto, las hubiera tenido de amigable concordia y armonía. Pues de hecho así es. De esas dos partes, entre sí complementarias, que tiene el estudio del conocimiento, hoy queremos hablar de la primera, de la fenomenológica, que es la fundamental, recogiendo los rasgos más salientes que de ella ha elaborado la escolástica.

* * *

¿Qué es una Fenomenología del conocimiento? Para emprender con garantías de acierto una investigación entre los autores escolásticos, espigando de sus libros análisis y afirmaciones con los que se pueda formar una auténtica Fenomenología del conocimiento, es necesario saber de antemano qué sea ello. Y naturalmente nos interesa una Fenomenología al gusto de la más reciente filosofía, que con toda razón y derecho pone esta ciencia, la fenomenológica, como base primera de toda ulterior indagación filosófica y sistemática.

Pues bien, la Fenomenología así entendida, como es fácil de averiguar, se caracteriza ante todo por una noble y justificada pretensión, a saber: la de llegar lo más cerca posible del ser, de la esencia misma de las cosas, para captarlas tal como se presentan en su más simple y elemental y auténtica estructura. Y para ello, una condición fundamental y necesaria, la más fundamental y necesaria que hace de la Fenomenología la ciencia primera: acercarse al ser, a las cosas, totalmente desembarazados de cualquier preocupación problemática, sistemática o metodológica, fuera de esta única y primordial preocupación, la de contemplar el fenómeno tal como él se presenta, y describirlo tal como se le ha contemplado y él se ha presentado a la conciencia en su más íntima inmediatez. A la verdad, la Fenomenología así entendida más que una filosofía es un método; y un método que, por su naturaleza y por su uso, no es tampoco un moderno descubrimiento, aunque quepa a Husserl y su escuela el mérito de haberlo puesto al día y haberlo revalorado.

Citemos, para confirmación de lo dicho, una interesante página de Hildebrand en su libro *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. Dice así: "La Fenomenología no es otra cosa que un penetrar evidente hasta la intuitiva presencia de la esencia, mediante una cauta eliminación de toda la maleza que entorpezca el paso a la esencia de cualquier objeto. Es una eliminación de todo lo que por encontrarse en la proximidad podría originar confusión. Es una clara intuición de la esencia misma de la cosa en su más íntima e inmediata presencia, que nos posibilita así el conocimiento de los elementos de esencia y de sus conexiones. Es la eliminación de toda construcción violenta, de toda formalización ilegítima, de toda deducción forzada, de toda presuposición agazapada. Es un escuchar imparcialmente al objeto, un continuo mirarle, un conocimiento realizado en el más vital contacto con la cosa... La expresión "Fenomenología" se ha hecho hoy multivalente... Nosotros al hablar aquí de Fenomenología la entendemos siempre en el sentido de un análisis intuitivo de esencia, como principalmente se encontrará en los trabajos de Adolfo Reinach, Alexander Pfander, Hedwig Conrad Martius y del autor".

"La Fenomenología—nos sigue diciendo Hildebrand—no es un sistema, sino un método. Pero no es un método nuevo, como por ejemplo la Deduc-

ción trascendental de Kant, la Dialéctica de Hegel, etc., sino el método originario y fundamental de toda filosofía, tal como de hecho lo han aplicado todos los grandes filósofos, cuando hicieron sus descubrimientos decisivos. Todos estos hallazgos filosóficos... pudieron descubrirse únicamente en la intuitiva presencia de alguna esencia, cualquiera que fuera. Aun adaptándose conscientemente por los filósofos como método fundamental otro distinto, en el momento de hacer aquellos descubrimientos había allí de hecho aquel último y fecundo contacto con el objeto mismo, que constituye la quintaesencia del método fenomenológico" [8].

Según esto, una Fenomenología del conocimiento será una contemplación y descripción del conocimiento tal como es captado en la intuición de su simple darse, prescindiendo de toda consideración a su más íntima estructura, poniendo entre paréntesis todos los interrogantes que acerca del fenómeno del conocimiento puedan suscitarse. No interesa, en efecto, a la Fenomenología ni la posibilidad o realidad del conocimiento, ni su verdad, ni su génesis o elaboración. La Fenomenología no es ni Psicología, ni Lógica, ni Metafísica, ni Crítica del conocimiento. Es anterior a todas estas ciencias y todas parten de aquí. No le interesa más que el fenómeno del conocimiento tal como se aparece a la conciencia, ya sea ésta realista o idealista, sin implicación alguna de sistemas o teorías [9].

Empero más que esforzarnos en buscar una definición de lo que es la Fenomenología del conocimiento, en donde cabrían sus más y sus menos, creemos que es mucho más práctico presentar un ejemplo vivo de Fenomenología del conocimiento. Será también la manera más fenomenológica de saber lo que es esta Fenomenología. El ejemplo que vamos a presentar es de Nicolai Hartmann, cuyo análisis fenomenológico del conocimiento se ha hecho clásico. Así tendremos un punto de referencia concreto con el que cotejar después el análisis que del conocimiento hagan los autores escolásticos y ver si merece o no merece, como el de Hartmann, el calificativo de fenomenológico.

I

El análisis fenomenológico de Hartmann.

Nicolai Hartmann en el capítulo 5 de su *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* nos ha trazado una Fenomenología del conocimiento, que se viene repitiendo, casi sin variaciones, siempre que se nos quiere ofrecer esta fenomenología. Así, por ejemplo, nos la trascribe casi a la letra en sus puntos principales J. Hessen, en su "Teoría del conocimiento", y nuestro García Morente se inspira en él al desarrollar su magnífica lección sobre Fenomenología del conocimiento de sus "Fundamentos de Filosofía".

La pauta principal de Hartman, o al menos la base primordial de su análisis, es la marcada por Brentano al caracterizar los fenómenos psíquicos por la nota de *intencionalidad* o referencia a un objeto. Evidentemente, si algún

---

[8] DIETRICH VON HILDEBRAND, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. Bonn, 1950, págs. 89-90.

[9] Cfr, BASCUÑANA, *Exposición y crítica de la Fenomenología de E. Husserl*, Barcelona, 1940, pág. 17 y ss.

fenómeno psíquico presenta esta característica de intencionalidad es sin duda el conocimiento. Conocer en su más esencial y elemental presentación es eso, una referencia a algo. Conocer es siempre conocer algo, y conocimiento es esencialmente conocimiento de algo. Basta esta primera y obvia reflexión para advertir que en el fenómeno del conocimiento intervienen desde luego dos elementos que le polarizan y que al mismo tiempo mutuamente se necesitan, a saber: un Sujeto cognoscente y un Objeto conocido. Y el conocimiento es precisamente la relación que los une. "En todo conocimiento—nos dice Hartmann—están frente a frente uno que conoce y una cosa conocida, un Sujeto y un Objeto del conocimiento. La relación existente entre ambos es precisamente el conocimiento. Esta oposición de ambos elementos es inalterable y caracterizada por una mutua y radical distinción o trascendencia" [10].

Analizando este carácter fundamental del conocimiento, su intencionalidad, que viene dado por esa referencia esencial a un objeto, descubre Hartmann que se trata de una relación irreversible, y necesaria en la dirección de Sujeto a Objeto; Sujeto y Objeto que mutuamente se oponen, pero que mutuamente también se necesitan para ser lo que son, Sujeto cognoscente y Objeto conocido. "Los dos extremos de la relación de conocimiento no pueden desligarse entre sí sin dejar en el acto de ser Sujeto y Objeto... Ambos son lo que son, únicamente el uno para el otro. La relación de conocimientos es bilateral, pero no reversible. El ser Sujeto para el Objeto es cosa distinta de ser Objeto para el Sujeto. Sujeto y Objeto no son dentro de su correlación cambiables, su función es esencialmente distinta" [11].

El Idealismo en su análisis del conocimiento no acertó a ver más allá de esta mutua e irreversible relación y dependencia del Objeto respecto del Sujeto, e interpretando errónea y desgraciadamente este dato fenomenológico, hizo de él la piedra angular de toda su teoría del Ser y del Conocer. Y naturalmente fracasó, como no podía menos de fracasar. El Idealismo se convirtió, valiéndose de una deficiente fenomenología, en un maravilloso y equivocado Fenomenismo. Por eso un análisis del conocimiento que se detuviera aquí, enseñaría poco y sería peligroso. Hartmann, por el contrario, continúa, y sigue examinando la relación de conocimiento desde sus dos extremos, desde el Sujeto y desde el Objeto.

Desde el punto de vista del Sujeto cognoscente, nos dice Hartmann, la relación de conocimiento se presenta a la intuición fenomenológica como un captar, un aprehender el Objeto. Mientras que desde el punto de vista del Objeto, como un "ser aprehendido o aprehendible" por el Sujeto. "La función del Sujeto consiste en un captar al Objeto; la del Objeto en un ser captable para el Sujeto, y en un llegar a ser captado por él" [12].

Este captar del Sujeto tiene un sentido de trascendencia. Es un salir de sí para llegar a la esfera—para él opuesta y por consiguiente heterogénea y trascendente—del Objeto; y no para quedar allí, sino para apoderarse de las determinaciones del Objeto, y así traerlo e incluirlo en su propia esfera [13].

---

[10] HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1949, 5 Kapitel, a. 1.
[11] Ibíd., a. 2; cfr. a. 3.
[12] Ibíd., a. 4.
[13] Ibíd., a. 5.

Aristóteles comparaba la facultad intelectiva a la mano [14], que es el órgano con que aprehendemos lo que está a nuestro alcance. Y San Agustín nos recuerda en sus *Confesiones* [15] que tal es justamente el sentido etimológico del verbo latino "cogitare", pensar, que es frecuentativo de "cogo", recoger. Y, efectivamente, conocer en su más pura y elemental presencia viene a ser eso, un apoderarse, un coger algo, que es el Objeto. Pero un apoderarse muy "sui generis", que conviene descifrar en continua confrontación con el mismo hecho del conocimiento.

En el conocer hay un presentarse algo a la conciencia; algo que no siendo el Yo, el cognoscente, está en el Yo, pero oponiéndose a él, ob-jetado a él, siendo su Ob-jeto. Esto es el conocer mirado desde el punto de vista del Objeto: una inmanencia, un estar el Objeto en el Sujeto. Si ahora lo consideramos desde el punto de vista del Sujeto, el conocer se presenta como un apoderarse el Sujeto de algo, un enriquecerse con algo, que evidentemente no es él; algo que ahora tiene, y antes no tenía. El Sujeto por el conocimiento ha aprehendido algo, que ahora tiene en su conciencia y antes no tenía, algo distinto de él y que le enriquece por ser un Ob-jeto, un No-Yo. El conocer desde este punto de vista es una trascendencia, es un salir el Sujeto hasta el Objeto.

Este carácter a todas luces trascendente del conocimiento es una nueva versión, o mejor dicho, una mayor declaración de su carácter de intencionalidad. La intencionalidad se presenta a la conciencia como una polaridad o tensión entre dos extremos, el cognoscente y lo conocido, que mutuamente se oponen y se ponen, como tales. Ahora bien, precisamente porque hay oposición, porque hay ob-jeción, hay trascendencia. El Sujeto, por la relación de conocimiento, sale de sí y trasciende a la esfera opuesta del Objeto; y el Objeto sin dejar nada de su ob-jeción queda incluído en la esfera del Sujeto, aprehendido por él.

Una trascendencia del Sujeto y una inmanencia del Objeto en el Sujeto. Pero entiéndase bien esta inmanencia. No significa de ninguna manera que el Objeto se confunda con el Sujeto, que pierda algo de su ob-jeción u oposición. El Objeto inmanente en el Sujeto, conserva respecto de él su carácter de oposición, de heterogeneidad, de trascendencia. Es una inmanencia la del Objeto fundida de trascendencia [16].

Analizando con más detención la relación del conocimiento desde el punto de vista del Objeto ofrece una interesante particularidad: aparece como una impresión de las determinaciones o rasgos del Objeto en el Sujeto. El Objeto se impone al Sujeto, trasciende la esfera de éste marcándole y sellándole con sus propios rasgos y determinaciones. Es decir, el Sujeto conoce al Objeto tal como éste se le presenta, se le ob-jeta o impresiona; no como él quiere. La función del Sujeto, considerada desde el Objeto, es pues, pasiva, receptiva. "Considerada desde el Objeto la misma relación del conocimiento, se presenta invertida: como una impresión de las determinaciones del Objeto sobre el Sujeto. Este trascender del Objeto en la esfera del Sujeto es clara-

[14] ARISTÓTELES, *De Anim*,. lib. 3, c. 8 (432 a 1).
[15] S. AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. X, c. 11, n. 18.
[16] HARTMANN, o. c., a. 7.

mente el reverso del captar descrito más arriba, que era un trascender del Sujeto a la esfera del Objeto" [17]. "En la relación de conocimiento es solamente el Objeto el determinante, el Sujeto el determinado" [18].

Hay, pues, en el conocimiento una doble trascendencia, a saber: un salir o trascender del Sujeto a la esfera del Objeto, en forma de captura intencional; y un penetrar o trascender del Objeto en la esfera del Sujeto, en forma—para usar una comparación aristotélica [19]—de "sello" o marca sobre el Sujeto, al que deja marcado y sellado con sus propios rasgos y determinaciones. Esta doble trascendencia no es sino un doble aspecto de la misma relación de conocimiento, según el extremo desde el que se la considere. Desde el Sujeto es un "aprehender", un "captar"—Erfassen—. Desde el Objeto es un sellar o determinar. Por lo mismo no creemos que se haya de dar preferencia, como lo hace Hartmann [20], en puro análisis fenomenológico, a la fórmula de Fichte de que "el conocimiento es una determinación del Sujeto por el Objeto". Digo si permanecemos en un terreno puramente fenomenológico; pues si descendemos al campo de la Metafísica del conocimiento, entonces nos dirá no ya Fichte, sino Aristóteles, que el conocer es "quoddam pati" [21] un quedar el Sujeto marcado o sellado por la forma del Objeto. Pero esto no es ya fenomenología. En pura fenomenología el conocimiento tan es un "Erfassen", como un "Bestimmung".

Aunque la función del Sujeto respecto del Objeto en la relación de conocimiento es de receptividad de las determinaciones del Objeto, como nos lo acaba de decir Hartmann; pero no olvidemos, como el mismo Hartmann anota, que en el conocimiento la trascendencia es doble; y según por donde se la considere la función del Sujeto es o de receptividad o de espontaneidad: espontaneidad manifestada en la aprehensión del Objeto o por mejor decir, según Hartmann, de la imagen del Objeto. Esta espontaneidad del Sujeto es de aprehensión y no de determinación del Objeto. Nota importante que diferencia esencialmente el análisis hartmanniano del análisis kantiano. "El Sujeto se comporta en la relación cognoscitiva frente al Objeto de un modo principalmente receptivo. No quiere ello decir que sea pasivo. Su captación aprehensiva del Objeto puede contener en sí espontaneidad. Pero ésta no se extiende al Objeto como tal, cuya aprehensibilidad en él no cambia, sino a su imagen en el Sujeto. En la elaboración de la imagen, es decir, en su propio contenido objetivo, puede muy bien tener su parte creadora. Con esto nada se prejuzga en la realidad efectiva del fenómeno. Pero su comportamiento respecto del Objeto mismo es puramente receptivo, es decir, una actitud aprehensiva, captadora. El Sujeto en modo alguno determina al Objeto, sino tan sólo el Objeto al Sujeto. Pero receptividad frente al Objeto y espontaneidad frente a la imagen no se excluyen mutuamente" [22].

Tenemos, pues, en el conocimiento una síntesis de Inmanencia y Trascen-

---

[17] Ibid., c. 1.
[18] Ibid., c. 2 y 6.
[19] Aristóteles, *De Anim.*, lib. 2, c. 12 (424 a 20).
[20] Hartmann, o. c., c. 2.
[21] Aristóteles, *De Anima.*, lib. 3, c. 4 (429 a 14).
[22] Hartmann, o. c., c. 6.

dencia, que constituye la gran paradoja del conocimiento y que descubre lo más profundo y esencial de él, tal como nos es dado en la intuición fenomenológica. Y esto ya se mire de parte del Sujeto, ya de parte del Objeto. El Objeto se hace inmanente al Sujeto sin perder su trascendencia; y el Sujeto trasciende hasta el Objeto sin perder su inmanencia. Conozco algo que se me aparece, que se me objeta; y lo conozco Yo, lo conozco *en mí*. El Yo conoce en-Sí (inmanencia) al No-Yo (trascendencia). Sin la junta de esta inmanencia y trascendencia no hay conocimiento.

Precisamente el gran mérito de Kant estuvo en haber sabido reconocer esta insoslayable trascendencia del Objeto respecto del Sujeto, esta radical "Ob-jetividad" que se da en todo conocimiento. Y su gran originalidad estuvo en haber sabido armonizarla con la "pura subjetividad" que entraña todo Idealismo; en una palabra, en haber construído un "Idealismo trascendental". Los objetos no son trascendentes, sino trascendentales al Sujeto; es decir, de tal manera se le oponen y objetan, que sin embargo son dependientes de él; y de tal manera son dependientes de él, que se le oponen y objetan. Son lo que son, porque hay un Sujeto que los conoce, pero que los conoce trascendentalmente. Su error estuvo en interpretar mal esta dependencia y "posición" del Objeto por el Sujeto; dependencia y "posición" del objeto que sólo podía tener un sentido formal y reduplicativo—"en cuanto Objeto actualmente conocido"—, y no un sentido material y especificativo.

¿Pero cómo puede el Objeto, manteniendo su trascendencia y oposición frente al Sujeto, entrar por el hecho del conocimiento en la esfera de éste? ¿Cómo compaginar la inmanencia del conocimiento con su trascendencia? La inquieta curiosidad del filósofo no puede satisfacerse con haber puesto de manifiesto esta antinomia; más aún, ella misma le incita a buscar la síntesis que armonice estos opuestos, aun a riesgo tal vez de rebasar los límites de lo puramente dado. Y Hartmann encuentra la síntesis, la clave de solución, en algo que le ofrece la misma reflexión fenomenológica [23]. La respuesta de Hartmann a esas preguntas, por venir avalada con la autoridad de un gran filósofo nada sospechoso de medievalismo, es para nosotros de capital importancia. Según él, la solución de la antinomia está en la formación de una imagen del Objeto en el Sujeto. De este modo queda salvada la inmanencia y la trascendencia del conocimiento: la inmanencia, porque la imagen del Objeto está *en* el Sujeto; y la trascendencia, porque la imagen es imagen del Objeto. "La inmanencia de lo captado no significa una inmanencia del Objeto en el Sujeto, sino solamente la transferencia de las determinaciones del Objeto a una imagen de contenido en el Sujeto, a una imagen del conocimiento o imagen del Objeto" [24]. De aquí en adelante todo el interés del problema del conocimiento se cifra en el estudio de esta imagen, que condiciona y fundamenta la relación cognoscitiva [25]. Ella es la que determina propiamente al Sujeto [26], y lo verdaderamente "objetivo" para la conciencia "en cuanto re-

[23] Ibíd., b. 3, 5, 6.
[24] Ibíd., a. 7.
[25] Ibíd., b. 7.
[26] Ibíd., c. 4.

presenta los rasgos del Objeto" [27]. Hartmann se entretiene en el estudio de esta imagen del Objeto o imagen del conocimiento, pero nosotros hablaremos de ella en otra ocasión. Hoy bástenos con lo dicho, pues sólo podemos pretender una vista de conjunto del análisis de Hartmann. Pero no olvidemos que en esta imagen pone lo más secreto del fenómeno cognoscitivo.

Finalmente una importante y sutil observación de Hartmann viene a completar este análisis del conocimiento, tanto desde el punto de vista del Sujeto, como del Objeto. Nos dice con perspicacia que en el fenómeno cognoscitivo el Objeto permanece indiferente, invariable, frente al Sujeto; mientras que el Sujeto, por el contrario, se modifica y transforma recibiendo los rasgos y determinaciones del Objeto. "El Objeto se encuentra indiferente frente al Sujeto, mas no éste respecto de aquél. Solamente el Sujeto cambia en la función cognoscitiva. En el Objeto no resulta nada nuevo, pero en el Sujeto se produce el conocimiento del Objeto, con su contenido, la imagen del Objeto" [28].

Este análisis es perfecto. Al conocer una cosa, un objeto, tenemos clara conciencia de que algo ha sucedido en nosotros: algo se nos ha "aparecido" (fenomenon), se nos ha "objetado" (objeto). Pero este aparecer o presentarse del objeto a nuestra conciencia, más que en el objeto, como tal, es en el sujeto cognoscente donde implica un cambio intrínseco. Antes, en efecto, no conocía y ahora conoce. El objeto, como tal, propiamente no ha cambiado, no ha sufrido variación alguna, sino más bien entonces se ha constituído "objeto". Pero en el sujeto cognoscente no ha sucedido así; en él se ha operado un cambio tan real e íntimo, que ni el mismo Descartes pudo aplicarle la feroz guadaña de su duda metódica y dudar de él. Es un cambio intrínseco del sujeto, y no meramente superficial o exterior, como el de la cosa-en-sí, que se transforma en "objeto" por algo que no sucede en ella, sino en el cognoscente, es decir, por la imagen del conocimiento, que, inmanente en el sujeto, "objetiva" a la cosa, puesto que a ella se transfieren las determinaciones y rasgos de la cosa. El sujeto cognoscente con la misma realidad y verdad con que antes experimentaba no conocer, ahora él mismo experimenta en sí que conoce. Ha habido un cambio en la misma entraña existencial del cognoscente. Y este cambio de tal manera le modifica y afecta, que cambiándole le deja el mismo: le cambia y no le cambia. He aquí otra nueva antinomía de la misteriosa realidad del conocimiento, que se nos da también en vivo en la intuición fenomenológica.

Este dato, tan auténticamente fenomenológico, de un *cambio* del sujeto juntamente con una realísima y patente *permanencia* del mismo, es lo que exactamente ha traducido el aristotelismo con su célebre fórmula del movimiento de la potencia al acto. En el conocimiento este "motus" del sujeto cognoscente es meramente accidental, en contraposición al "motus" sustancial, que Aristóteles creyó observar en la generación de las sustancias corpóreas.

Las consecuencias metafísicas de este dato fenomenológico, de un "motus"

---

[27] Ibíd., c. 5.
[28] Ibíd., a. 7.

real e intrínseco, tal como lo ha visto el aristotelismo, son enormes. Mas no pasemos por ahora las fronteras de la Metafísica.

Si quisiéramos recoger ahora el fruto de este notable análisis del conocimiento, que tan sutilmente nos ha hecho Hartmann, lo podríamos resumir en los siguientes puntos.

El "conocimiento de algo", o mejor todavía, "conocer algo", tal como se nos da en la intuitiva experiencia fenomenológica, es o se presenta:

a) Como una intencionalidad o relación trascendental a un objeto. Y como toda relación trascendental, es irreversible.

b) Esta intencionalidad, que es la relación de conocimiento, considerada desde el punto de vista del Sujeto cognoscente—el más interesante—consiste en un captar o aprehender el objeto. Desde el punto de vista del Objeto, es una impresión de los rasgos o determinaciones del sujeto en el sujeto, que asimila pasivamente, receptivamente estos rasgos que le imprime el objeto.

c) Esta aprehensión del Objeto por parte del Sujeto, y esta impresión, por parte del Objeto, de sus rasgos y determinaciones, en el Sujeto, implica una doble trascendencia e inmanencia: el Objeto está *en* el Sujeto, marcándole y sellándole con sus determinaciones objetivas, y por lo mismo sin dejar de ser Objeto, de oponerse al Sujeto, en él.

d) La síntesis explicativa de esta antinomia está en la formación en el Sujeto de una imagen del Objeto.

e) Finalmente, al conocer el Sujeto queda intrínseca, aunque accidentalmente modificado, por la recepción o asimilación de los rasgos y determinaciones del objeto.

II

El análisis fenomenológico de la Escuela

Que en la filosofía aristotélico-tomista se haya llegado a un análisis del conocimiento auténticamente fenomenológico, creemos que no puede ofrecer duda a quien con cierta atención examine los textos de los grandes Maestros de la Escuela. Más aún, nos atreveríamos a afirmar que en el problema del conocimiento se ha dado generalmente más importancia en la Escuela al análisis fenomenológico, que al mismo análisis metafísico del conocimiento.

Excusado es advertir que los escolásticos no se propusieron escribir un capítulo especial de Fenomenología del conocimiento; pero la naturaleza misma de las cosas les llevó a ello, y sin pretenderlo dejaron acá y acullá elementos preciosos para una verdadera Fenomenología del conocimiento.

Precisamente por esto, porque no se propusieron hacer una Fenomenología con límites propios, carecen de una terminología apropiada y bien definida. De donde resulta que nos sirven en fórmulas y términos de puro cuño metafísico y aristotélico, lo que no es Metafísica, sino Fenomenología. Cosa que conviene tener muy presente para no errar y saber, al leer los textos escolásticos, por dónde nos andamos; y así no correr el riesgo de creer estamos—o están—haciendo metafísica sólo porque manejamos términos metafísicos, siendo así que por el momento esos términos tienen un uso estrictamente fenomenológico. Y si esto puede ser riesgo para nosotros, más lo pudo ser para los escolásticos de antaño que no tenían tanta conciencia de la exis-

tencia de estos dos campos, diversos, pero colindantes. Por esto, para orientarnos bien, hemos puesto por delante un modelo garantizado, que además nos sirviera para apreciar si el análisis escolástico merece o no merece, y hasta qué grado el calificativo de fenomenológico.

1. *El conocimiento como actividad inmanente.*—El primer rasgo fundamental que descubren los escolásticos en el conocimiento, es ser una actividad inmanente. Aunque de fuerte sabor metafísico la expresión "actividad inmanente" tiene un sentido primordialmente fenomenológico, viene a significar la nota más elemental y de más relieve del conocimiento. Efectivamente, el conocimiento en su primera experiencia se presenta como un acontecer que sucede en el Sujeto cognoscente, y que, brotando de él y en él, le afecta e inmuta intrínsecamente. El cognoscente conoce en sí, y este *en-sí,* esta inmanencia, es una de las notas más patentes fenomenológicamente del conocimiento.

Santo Tomás explica esta actividad inmanente, este acontecer en el mismo Sujeto cognoscente, por contraposición a la actividad transeúnte, que es un acontecer en otro sujeto, distinto del que provoca esa actividad y que se denomina sujeto paciente. La actividad transeúnte se desarrolla inmutando y transformando a otro sujeto. La actividad inmanente, cual es el conocimiento, se desarrolla inmutando y transformando al mismo sujeto cognoscente. Es una diferencia parecida, dice Santo Tomás, a la que existe entre "iluminar" y "lucir". Iluminar es una actividad transeúnte: el foco de luz ilumina la habitación. Lucir es actividad inmanente: la luz luce en sí misma, luce para sí. De la misma manera el cognoscente conoce en sí y para sí. Y la luz y el conocimiento son perfección de sus respectivos sujetos, donde son una actividad *en* ellos, es decir, una actividad inmanente [29].

Es importante esta noción de inmanencia en la mente de los escolásticos y conviene declararla más. No pensemos, en primer lugar, que al expresarse en términos tan metafísicos, están haciendo Metafísica y no Fenomenología. Nada de eso. Aunque no lo digan así, pero bien nos lo dan a entender cuando nos advierten que, si se habla de "operaciones", de "acciones" y de "actividad", es una manera de hablar y no hay que engañarse con ella [30]. En realidad de verdad el conocimiento como fenómeno, nada tiene de operativo o productivo; es una perfección, una como nueva situación del cognoscente, que antes no conocía y ahora conoce, antes ignoraba y ahora sabe. Este

[29] S. Tomás: Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie *actio* nominatur Alia vero actio est quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur *operatio* et est sicut lucere... Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente ut perfectio eius. *De Ver.,* q. 8, a. 6.

[30] Caietanus: Et tu scito quod quattuor sunt quae fallunt istos pauperes... Primum... quod non discernunt inter agens actione media et agens sine ulla actione media, cum tamen definitiones potentiae activae et passivae et alia huiusmodi in primis habeant locum, et non in secundis, in quibus sola naturalis resultatio seu sequela "huius ab hoc" invenitur... Secundum... quod uniformiter loquuntur de immanentibus et transeuntibus: distinguunt enim utrobique actiones et passiones, non advertentes quod inmanentes actiones *grammatice* tantum vocantur actiones, *secundum rem* enim sunt operationes quae in rei veritate sunt quaedam qualitates. *De Anim.,* lib. 2, c. 5, 1939, n. 180. Cfr. In p. 1, q. 79, a. 2, XIX; y q. 55, a. 1, VI.

cambio que en sí experimenta el Sujeto cognoscente, esta su nueva y realísima situación, en que le pone el conocimiento de algo, evidentemente no es un "hacer"—aunque metafísicamente el conocer creado lo presuponga—, sino un "ser perfeccionado" por eso, que es el conocimiento de algo [31]. Este dato tan auténticamente fenomenológico de que el conocer se presenta a la reflexión fenomenológica no como un "agere", sino como un "esse", es lo que primordialmente quieren significar los escolásticos por actividad inmanente. La actividad inmanente no es la actividad transeúnte, que "per accidens" termina en el mismo agente: también a esta actividad transeúnte por analogía extrínseca, es decir, por razón de su término, se la puede llamar inmanente. La actividad propiamente inmanente es la de la causa formal, que más que un "agere", es un "esse", una perfección [32].

2. *El conocimiento como intencionalidad.*—Dando un paso más en el análisis del conocimiento los escolásticos encuentran otro rasgo sumamente característico del conocimiento, que han denominado *intencionalidad*. Según su fuerza etimológica "intencionalidad" significa una esencial "tendencia hacia algo", una relación trascendental hacia un término, pero una relación trascendental luminosa y vital por florecer en la conciencia. Tan característica es la nota de intencionalidad para los escolásticos en el conocimiento, que con nombre específico llamaron "intenciones" a los actos del entendimiento. "Intentionis namque nomine—nos dice Urráburu—a Philosophis significatur intellectio, quasi actus mentis in objectum tendentis" [33].

Con exactitud, pues, verdaderamente hartmanniana describen los aristotélicos el conocimiento como una relación esencial a un objeto [34], que no se puede entender por consiguiente sin este objeto. Lo mismo que el objeto no se puede entender actualmente conocido, sin un sujeto cognoscente [35]. Es decir, que nos dan el conocimiento como una polaridad Sujeto-Objeto, Sujeto cognoscente y Objeto conocido, que al mismo tiempo que los constituye como tales, los pone en tensión entre sí, los polariza. Es—ni más ni menos—

---

[31] JOAN. a S. THOMA: Intelligere formalissime consistit in operatione habente se per modum actus ultimi ipsius intelligentis in ordine ad obiectum. *Ph. N. IV*, q. XI, a. 1, ed. Reiser, III a 46.

CAIETANUS: Cognoscere aliquid non est agere aut pati, sed esse primo illud actu vitali. *De Anima*, lib. 2, c. 11, 1939, n. 271.

[32] La causa formal es acción inmanente sólo *grammaticaliter*, como nos ha dicho Cayetano. Suárez no lo niega. Pero le parece un abuso usar nombres en Filosofía no para significar lo que significan, sino sólo para lucirlos. Por eso él se plantea el problema de buscar una acción inmanente que lo sea en realidad, y no sólo "grammatice"; y la encuentra en la acción que termina en el mismo agente que la produce. Es la que con más propiedad y realidad puede llamarse y ser *acción*—no cualidad—inmanente. DM. 48, s. 2, n. 8.

[33] *Log. min.* d. 1, c. 2, a. 6, n. 32.

[34] S. TOMÁS: "Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam". I, q. 34, a. 1 ad 3. Cfr. C. G., lib. 1, c. 53.

JUAN DE S. TOMÁS: "Cognitio est tendentia ad obiectum quod cognoscitur... actus autem intelligendi formaliter non est repraesentatio, sed operatio et tendencia ad obiectum. *Lógica*, II, q. 22, a. 4, Reiser, I, 712 b.

[35] JUAN DE S. TOMÁS: Illud est formaliter intelligere ex quo formaliter et inmediate sequitur "intelligi" in obiecto, et "attingentia" illius in subiecto, ita quod constituatur intellectus "attingens" obiectum. *Ph. N.*, IV, q. 11, a. 1. Reiser, III, 350 a 46.

la famosas tesis aristotélica y tomista de que "intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut sensibile in actu est sensus in actu", y que "unus et idem est actus sensibilis et sentientis" [36].

Esta intencionalidad del conocimiento, esta referencia a un objeto, presenta en los escolásticos un matiz muy interesante, que la declara y especifica. Decir, en efecto, que el conocimiento es una referencia o tendencia hacia un objeto, sería demasiado vago e impreciso. También el acto apetitivo es una referencia o tendencia a un objeto y con más excelencia, de manera que recibe por ello el nombre específico de "tendencia". El conocimiento, pues, no quedaría bien caracterizado sólo por esta nota de referencia o intencionalidad si no se la determina. Por eso los escolásticos dicen que es una tendencia hacia un objeto para aprehenderlo y traerlo a sí, para apoderarse intencionalmente de él. El conocimiento es una aprehensión [37].

Dos rasgos tenemos ya para identificar el conocimiento tal como se presenta por sí mismo en la inmediatez de la conciencia: la inmanencia y la intencionalidad. Inmanencia en el sentido de una perfección acaecida en el Sujeto cognoscente. Intencionalidad en el sentido de un salir o trascender el Sujeto hacia fuera, hacia la esfera del Objeto. Con estos dos rasgos la relación de conocimiento se va poco a poco perfilando en el análisis fenomenológico de los escolásticos, como algo intermedio entre dos extremos. Pero esta relación, como toda relación, quedará mucho mejor definida y analizada si se la examina, como lo hace Hartmann, desde los puntos de vista de sus extremos. Así lo haremos también recogiendo los textos escolásticos que a ello se refieren. Podemos adelantar que precisamente es aquí donde las fórmulas escolásticas alcanzan mayor hondura fenomenológica.

3. *El conocimiento como inmanencia del Objeto en el Sujeto.*—El conocimiento desde el punto de vista del Objeto, se presenta al análisis escolástico como un estar el Objeto en el Sujeto cognoscente. Es una de las fórmulas más frecuentes en la gnoseología aristotélico-tomista, y una de las de mayor contenido fenomenológico [38]. Efectivamente, esta inmanencia del Objeto en el Sujeto, con que el tomismo define el conocimiento, no puede tener sentido en una perspectiva entitativa o metafísica. Véase cómo entienden esta inmanencia. El Objeto de fuera—nos dicen—numéricamente el mismo de fuera [39],

---

[36] ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. 3, c. 2, 425 b 26; 430 a; cfr. S. TOMÁS: *C. G.*, lib. 1, c. 51.

[37] S. TOMÁS: "Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum". *C. G.*, lib. 4, c. 11.

JUAN DE S. TOMÁS: Intellectus ipse fit ipsummet obiectum... quia haec informatio et actuatio obiecti non ordinatur ad componendam aliquam naturam, sed ad aprehendendum et trahendum ad se id, quod est ad extra". In p. I, q. 54, d. 21, a. 2, n. 2.

[38] S. TOMÁS: Secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem. *De Ver*, q. 2, a. 2.

"Cognitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente sc. secundum suam similitudinem. Nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. *De Anim.*, lib. 2, lectio 12.

[39] JUAN DE S. TOMÁS: In ordine et linea intelligibili assimilatio intellectus ad obiectum... respicit identificationem non in esse entitativo, sed intelligibili... intelligens

es el que está en el Sujeto como perfección de él, y esto aunque se trate de la misma esencia divina [40]. Ahora bien, ¿podrían tener sentido estas afirmaciones en el plano metafísico del conocimiento? De ninguna manera, sería una monstruosidad. Y por otro lado, si no es el mismo Objeto, numéricamente el mismo Objeto de fuera, el que está en el Sujeto cognoscente, no habríamos explicado el conocimiento de ese Objeto precisamente. El Sujeto cognoscente se apodera y hace inmanente en sí a ese Objeto. Y si no es ese, sino otro el que está inmanente en el Sujeto cognoscente, ese otro será el que conocerá. Pues si en el plano metafísico no tiene sentido esa inmanencia del Objeto, sólo lo puede tener, y lo tiene, en el plano fenomenológico. Y eso precisamente es lo que nos dicen los escolásticos. Cuando afirman tan justa y rotundamente esa inmanencia del Objeto en el Sujeto, se apresuran a añadir que se trata de una inmanencia *intencional, representativa, objetiva* [41], y de ninguna manera entitativa, real, metafísica, donde las categorías de accidente, eficiencia, inhesión, etc., tengan vigencia [42]. Esta fundamental distinción entre lo intencional y lo real, entre lo representativo y lo entitativo, entre lo objetivo y lo metafísico del conocimiento, como suelen expresarse ellos, la encontramos a cada paso en cualquier disputa escolástica acerca del mismo. Lo que nos demuestra bien a las claras que toda la Escuela se dió perfectamente cuenta que en el estudio del conocimiento hay un doble plano, que es necesario considerar por separado, siendo el fundamental y como punto de partida para el otro, el intencional u objetivo, el que hoy llamaríamos fenomenológico, por contraposición al metafísico.

Al llegar a este punto nos encontramos en el análisis escolástico con una doble inmanencia, una propia de la actividad cognoscitiva, y otra del objeto.

---

est ipsummet obiectum, per speciem quidem impressam in actu primo, per expressam in actu secundo; et quanto perfectius intelligit et ipsum esse intelligibile perfectius est, tanto magis dicitur fieri ipsummet obiectum numero. Et sic ex suo genere intelligibilis ordo tendit ad identificationem intellectus cum obiecto, sed non in esse entitativo... sed in esse intentionali et intelligibili. In p. I, q. 27, d. 12, a. 4, n. 32.

[40] CAIETANUS: "Ex his autem ad divina balbuciendo ascendentes, dicimus quod divinam essentiam uniri intellectui per seipsam et constituere formaliter ipsum in actu in genere intelligibili, est ipsam facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter, sublatis omnibus quae imperfectionis sunt." In I, q. 12, a. 2. Cfr. Juan de S. Tomás, III, 105 b.

[41] CAIETANUS: "Intellectus... perficitur ab intelligibili ut intelligibile est, *obiective;* ab actu vero intelligendi formaliter." In I, q. 86, a. 1, IV.

"Ad hoc quod aliquid sit intelligibile in actu, exigitur quod possit perficere intellectum *obiective.*" In I, q. 87, a. 1, XV. Cfr. q. 87, a. 4, VI.

JUAN DE S. TOMÁS: "Aliquae formae uniuntur pure ad perficiendum aliud, aliae vero ad constituendum aliquod tertium... et haec vocatur unio *entitativa* et *realis*... Unio autem *intelligibilis* et *intentionalis,* qua obiectum *in esse obiecti* actuat potentiam, est pure ad perficiendum ipsam potentiam... et non repugnat Deo." III, 105 b. Cfr. Juan de S. Tomás, I, q. 12, d. 13, a. 1, n. 4; q. 54, d. 21, a. 2, n. 2.

[42] CAIETANUS, I, q. 56, a. 1, III.

JUAN DE S. TOMÁS: "Munus quod praestatur ab ipsa specie in linea et ordine intelligibili solum praesuppositive dicit ens... quia enim realiter repraesentat et hoc esse non potest nisi in aliqua entitate, et omnis entitas substantia vel accidens est: ideo praesuppositive et materialiter species aliquid istorum esse debet..." In I, q. 54, d. 21, a. 2, n. 3. Cfr. I, q. 27, d. 12, a. 5, n. 12.

Por la primera el conocimiento se presenta a la intuición fenomenológica como una actividad que acaece en el Sujeto cognoscente; por la segunda, como un estar el Objeto en el Sujeto, como perfección de él. ¿Qué relación guardan entre sí estas dos inmanencias, la que podríamos llamar operativa y la objetiva? Hemos de decir, en primer lugar, que estas dos inmanencias no sólo no se oponen, sino que se complementan, que la segunda es una mayor determinación y aclaración de la primera. En efecto, la inmanencia operativa es ese acontecer que sucede en el Sujeto, por el que éste pasa intrínsecamente de no conocer a conocer. Pues bien, esto equivale a decir, que pasa de un no estar el Objeto en el Sujeto, a estar el Objeto en el Sujeto. Es decir, que la inmanencia operativa implica una inmanencia objetiva. La actividad inmanente, fenomenológicamente hablando, no es más que eso, la presencia del Objeto en el Sujeto (*inmanencia objetiva*), acontecida en el Sujeto (*inmanencia operativa*).

En segundo lugar, esta doble inmanencia, en la mente de los escolásticos, nos descubre una doble dimensión del conocimiento y en general de todo acto intencional, que conviene notar. Y es que todo acto intencional, cual es el conocimiento, mientras se dirige (*signate*) por su intencionalidad a un objeto para aprehenderlo e incluirlo fenomenológicamente en la esfera del Sujeto, queda él mismo aprehendido e incluído (*exercite*), a la manera de objeto, en la esfera del Sujeto. No de una manera tan directa y expresa, sino más bien indirecta, como de soslayo. Y no es sólo el conocimiento el que así queda prendido y hecho objeto conocido de esta manera indirecta y en oblicuo, sino, hablando más exactamente, es el cognoscente como tal, es decir, el Sujeto actualizado por el conocimiento el que de esta manera indirecta se conoce: Yo me conozco que conozco algo. Hay una doble dimensión objetiva o fenomenológica, la directa que se refiere al Objeto propiamente dicho, y esta otra indirecta, en que como de soslayo se conoce a sí mismo el Sujeto conociendo el Objeto. Esta noticia indirecta con que el acto mismo de conocer en concreto, o sea el Sujeto conociendo, también se "objetiva" o se manifiesta a la mente, es lo que llaman los escolásticos "conciencia concomitante" o "conciencia directa" por contraposición a la "conciencia refleja" [43]. Así pues, no sólo el Objeto, sino también la actividad inmanente, que es el conocimiento, se hacen objetivamente presentes o inmanentes al Sujeto.

4. *El conocimiento como posesión de la forma del Objeto.*—Desde el punto de vista del Sujeto cognoscente—que es la mejor perspectiva para definir el conocimiento en su sentido normal—los escolásticos nos ofrecen análisis de gran profundidad fenomenológica. En efecto, nos dicen en primer lugar que conocer es *habere formam rei alterius*. Es esta una de las fórmulas más auténticamente tomistas, que se lee en el famoso texto de la *Summa Theologica*, p. I, q.14, a.1, y que constituye una de las principales bases de partida de la gnoseología tomista. En este artículo Santo Tomás, al fijar los límites esenciales entre los seres dotados de conocimiento y los que no lo son, nos

[43] Aristóteles, *De Anim.*, lib. 3, c. 2, 425 b.; lec. 2. S. Tomás, *De Ver*, q. 17, a. 13. Suárez, *De Anim.*, lib. 3, c. 11. Juan de S. Tomás, *De Anim.*, q. 4, a. 4, III, 128.

dice: "Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente".

Este texto lo ha comentado muy bien Juan de Santo Tomás [44], que nos advierte cómo el santo Doctor no dice que la diferencia esencial entre los seres cognoscitivos y los que no lo son, sea el que aquéllos puedan recibir "formam alteram", y éstos no, sino "formam alterius". Porque recibir "formam alteram" es propio de cualquier ser finito y no tiene nada de particular y discriminativo. Lo peculiar y maravilloso del ser cognoscitivo es que pueda recibir "formam alterius", la forma de otro, la perfección de otro ser, además de la suya propia, trayéndola así, incorporándola en su propio ser, pero sin hacerla "suya", sino permaneciendo esa forma ajena a él, "alterius". Y en esto consiste el conocer. Y así por ejemplo, el agua al calentarse, recibe el calor del fuego, y se perfecciona, se hace "caliente"; pero ese calor se ha hecho suyo, es perfección del agua. Por el contrario, el sentido del tacto al sentir el calor, recibe también el calor del fuego, y se perfecciona por este conocimiento, el calor del fuego está en él haciéndole "sentir el calor"; pero este calor no está en él como forma y perfección suya del tacto, sino como forma y perfección del fuego. El tacto posee cognoscitivamente no "su calor", sino el calor "del fuego". Esto es sentir el calor del fuego, tener en sí el calor del fuego, pero no como propio: "habere formam rei alterius". El conocimiento se revela de nuevo por este otro camino como una tensión entre dos extremos que se oponen, Sujeto y Objeto, donde el término "ob-jeto" conserva toda la fuerza de su etimología: oposición, alteridad, "alterius". Es la paradoja o antinomia del conocimiento que tanto resaltó Hartmann. Tan característica y tan fenomenológica es esta síntesis de oposición, esta tensión Sujeto-Objeto, expresada por Santo Tomás por ese genitivo "alterius", que para destacarla más Juan de Santo Tomás subraya la fórmula del Maestro reduplicando el genitivo: "cognoscere est habere formam rei alterius ut alterius" [45].

5. *El conocimiento como unión máxima del Sujeto y del Objeto.*—Juntamente con la fórmula anterior encontramos en la gnoseología tomista otra fórmula, favorita de Cayetano, y de gran importancia para definir el conocimiento. Se nos dice que conocer es no solamente tener la forma del objeto, sino ser o devenir ese mismo Objeto: *Cognoscens fit aliud inquantum aliud* [46], o bien *cognoscere aliquid est esse illud* [47]. Es la famosa tesis cayetanista de la unión máxima entre el cognoscente y el objeto, de inspiración averroísta [48]. En efecto, para la fenomenología tomista el conocimiento es una unión entre el

---

[44] Ph. N., IV, q. 4, a. 1, III, 103 b., 104 a. Cfr. etiam I, q. 14, d. 16, a. 1, n. 10.

[45] Ibid.

[46] GARRIGOU-LAGRANGE dice que la fórmula "cognoscens fit vel est aliud a se" no es de S. Tomás ni de Cayetano, sino de Juan de S Tomás. *Rev. Neo Scol.*, 1923, p. 294-310. En la misma revista, págs. 431-447, N. Balthasar dice que ni de Juan de S. Tomás, pero que traduce plenamente el pensamiento tomista. Véase la nota 50.

[47] CAIETANUS: I, q. 34, a. 1, XIII; q. 84, a. 2, VII.

[48] GREDT, *De unione omnium maxima*, Xenia Thomista, I, 1925, p. 303-318.

Sujeto cognoscente y el Objeto, pero una unión tan íntima, tan estrecha, que de ella resulta no una tercera cosa compuesta de ambos, sino resulta tan sólo el Objeto; el Sujeto se une tan íntimamente al Objeto, que se transforma en el Objeto, se hace el Objeto. No cabe mayor unión, ni la unión substancial de materia y forma, pues aquí resulta una nueva naturaleza compuesta de materia y forma; pero en el conocimiento no resulta una nueva cosa de la unión del Sujeto y del Objeto, sino que resulta el Objeto. El Sujeto, que conoce, se hace el Objeto conocido: esto es conocer [49].

Evidentemente esta fórmula, como la anteriar, es de un gran contenido fenomenológico. Imposible interpretarla y darle sentido con categorías metafísicas. Expresamente nos lo dicen los mismos escolásticos: esta unión sólo es viable en el plano de lo inteligible, de lo representativo e intencional, pero no en el plano de lo real, de lo entitativo [50]. Recuérdese la disputa entre Cayetano y Suárez.

El sentido de esta fórmula, de que el cognoscente se hace o es el mismo objeto conocido, es una derivación de la anterior, del "habere formam rei alterius". Pero una expresión más fuerte, más profunda, que se eleva más sobre el plano metafísico para adentrarse en lo fenomenológico del conocimiento. Fórmula audaz y completísima, que resume en una sencilla proposición todas las inmanencias y trascendencias implicadas en el conocer. Pues de tal manera el Sujeto trasciende al Objeto, que se hace el mismo Objeto, pero conservando la oposición, la "ob-jetividad" o trascendencia de parte del Objeto. Así lo indica aquella reduplicación de la fórmula *fit aliud inquantum aliud*. Y de tal manera hay inmanencia, tanto operativa como objetiva, que todo esto se hace por la unión *en el Sujeto* del Objeto, acaecida, naturalmente, en el Sujeto; unión tan íntima, que el Objeto como que reabsorbe y transforma en sí al Sujeto. Esta fórmula tan favorita, como decíamos, de Cayetano, no lo es tanto para Suárez, por la confusión de lo metafísico y lo fenomenológico, con que viene tarada en su contexto de origen.

6. *El conocimiento como asimilación intencional.*—Finalmente llegamos a la fórmula fenomenológica "princeps", la que resume y al mismo tiempo da la razón de todas las otras, la que con más frecuencia encontramos en los autores escolásticos. Es la fórmula que define el conocer como una asimila-

---

[49] S. Tomás: "Intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto." 1, q. 27, a. 1 ad. 2. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6.

Caietanus: "Esse autem actu intelligentem nihil aliud est, quam intellectum esse perfecte ipsum cognitum: cognoscere namque aliquid, ut inferius patebit, nihil aliud est, quam esse etiam illud in actu completo." I, q. 12, a. 2.

[50] Juan de S. Tomás: "Remanet intellectus *repraesentative* et *intentionaliter* ipsum obiectum, quia ipsum in se intime apprehendit et attingit eique assimilatur; hoc est munus speciei formaliter loquendo, id est obiectum potentiae unire *non entitative*, nec entitatem aliquam seu naturam, componendo cum illa, sed *repraesentative* seu *intelligibiliter*, ita quod totum quod est in se res aliqua entitative, totum hoc sit ipse intellectus et sit in intellectu *intelligibiliter* et *in esse obiectivo* seu *intentionali* et *repraesentativo*. Quod totum non explicatur melius, quam per hoc quod fiat alterum a se non entitative nec per commutationem et conversionem in illud, sed per quamdam tractionem ad se, quae dicitur repraesentatio et intelligibilis transformatio." In p. 1, q. 54, d. 21, a. 2, n. 2.

[51] Suárez, *De Anim.*, lib. 3, c. 2, n. 5. Sin embargo, véase la cita *De Angel* en la nota 63.

ción intencional del Sujeto cognoscente al Objeto. Según esto, el conocimiento será una semejanza o similitud intencional del Objeto, una imagen del Objeto. Porque la Imagen intencional, fenomenológicamente hablando, ni quita ni añade nada a la razón de Semejanza; metafísicamente, sí, la Imagen añade sobre la semejanza, la procedencia de un extremo del otro [52]. ¡Y qué notable coincidencia! También Hartmann veía en la imagen del Objeto la clave explicativa, la razón última del fenómeno cognoscitivo.

Tan fundamental es esta fórmula en la mente de los escolásticos que Suárez nos atestigua que "videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia communi sensu receptum et ab experientia acceptum" [53]. Citemos, en efecto, algunos de los autores más representativos:

Santo Tomás: *Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum... cognoscimus enim per visum Socratem in quantum visus noster assimilatur Socrati* (De Ver., q.8, a.5). *Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas* (C. G., lib. 1,c. 65). *Cognitio, quae accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis* (De Ver., q.2, a.8, ad 2).

Ferrariense: *Inter cognoscens in actu et cognitum in actu oportet esse quamdam similitudinem, immo unitatem, non quidem in esse naturae, sed in esse cognoscibili* (De Anima, lib.3, q.6, ed.1576, p.160).

Cayetano: *Cum omnis cognitio fit per assimilationem* (In p.1, q.86, a.1).

Juan de S. Tomás: *Cognitio versatur circa objecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem ad ipsa. Non enim respicit objecta agendo in illa realiter... nec etiam respicit illa per inclinationem et pondus tendendo ad ea, hoc enim pertinet ad voluntatem; ergo respicit illa per assimilationem et coniunctionem aliquam intra potentiam cum obiecto* (Ph. N. III, q.4, a.1, ed. Reiser III, 102 b 11). *Potentia per cognitionem debet esse assimilativa vitaliter... in qua cognitione seu operatione... facit simile seu assimilationem ex parte obiecti* (ib. III, 182 a) [54].

---

[52] Suárez, *De Deo Trino*, lib. 9, c. 8, n. 3; cfr. S. Tomás, *C. G.*, lib. 4, c. 11.

[53] Suárez, *De Angel*, lib. 2, c. 3, n. 7.

[54] Tal vez parezca que disiente Juan de S. Tomás en otra parte (Lóg. II, q. 22, a. 4, I, 712) lo mismo que su pedísecuo, el P. Gredt. (*Elem. Phil.*, vol. I, n. 475.) Pero adviértese: 1) él mismo tiene conciencia en esa otra parte de que "est contra aliquos recentiores ex thomistis" (ibid.). 2) Esa unión o tendencia operativa, en que dice consistir formalmente el conocimiento, no es ni puede ser una tendencia activa, sino formal o asimilativa. Se reduce, por tanto, a la asimilación intencional. 3) Dice: "Intellectio formaliter non est repraesentatio aut manifestatio, sed apprehensio rei repraesentatae et manifestatae" (In 1, q. 27, d. 12, a. 5, n. 15). Pero ¿"res repraesentata et manifestata", acaso no es lo mismo que "res cognita vel intellecta"? Luego implica, antecedentemente a su aprehensión por el entendimiento, una intelección. Y hemos dado con el processus in infinitum. 4) Por último, si niega en esa otra parte que la intelección sea similitud y, por consiguiente, la intelección humana imagen intencional; es, sencillamente, por el prejuicio de encontrar algún predicado discriminativo entre el verbo y la intelección creada que haga verosímil la sentencia tomista de su distinción real. Expresamente nos lo dice (ibid., I, 713 a. 1). Mas esto es claramente pedir el principio.

SUÁREZ: *Supponimus de ratione intellectionis immo et cognitionis esse ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia communi sensu receptum et ab experientia acceptum* (De angelis, II, c.3, n.7). *De ratione notitiae et cognitionis est ut sit similitudo, ut expresse docent Augustinus et Anselmus supra* (De Deo uno, lib.2, c.11, n.8).

HUGON: *Omnis cognitio est quaedam vitalis assimilatio* (vol. I, p.30, 313; vol. II, p.56; vol. III, p.19, 33).

URRÁBURU: *Propositio* 1.ª *Cognitio est vitalis quaedam obiecti similitudo et imago, cuius ratione ipsum quoque cognoscens assimilatur obiecto cognito et fit quodammodo idem cum ipso* (Psych. lib.1, d.2, c.1, n.41).

BARBADO: En una capítulo que titula *El conocimiento es asimilación*, comienza así: *Es este uno de los principios más fundamentales de la teoría escolástica del conocimiento y de cuya recta interpretación depende todo el desarrollo de la doctrina* (Est. de psic. exp. II, 1948, p.6).

Y, en general, como nos dice Suárez, *todos los teólogos* han partido de este supuesto de que el conocimiento es una similitud intencional, para explicar la generación del Verbo divino por vía intelectiva [55].

En esta asimilación del Sujeto cognoscente al Objeto ven los escolásticos la razón de ser de los diversos rasgos fenomenológicos que han hallado en el conocimiento.

En efecto, la inmanencia operativa, como toda operación, tiene su origen y raíz en una forma, que es precisamente la semejanza intencional del objeto en el Sujeto cognoscente [56]. Esta semejanza intencional o imagen del objeto es a la manera de principio formal que por su comunicación e inmanencia en el cognoscente le asimila al Objeto. Ahora bien, la actividad inmanente es del orden de la causalidad formal, no de la eficiente [57]. Luego la actividad inmanente plenamente tiene lugar en esta asimilación del Sujeto cognoscente al Objeto. Esta asimilación es algo que sucede en él, en el Sujeto, y que le transforma en el Objeto [58]. Luego esa asimilación es inmanente, y en esta inmanencia y asimilación consiste la actividad cognoscitiva.

La intencionalidad del conocimiento también se explica y fundamenta en esta semejanza, pues se trata de una referencia de semejanza, de una intencionalidad asimilativa [59]. El cognoscente aprehende el Objeto y lo trae a sí, pero no con una *aprehensión activa*, como cuando con la mano aprehendemos o captamos un objeto que está a nuestro alcance sobre la mesa. La aprehensión del objeto por el conocimiento evidentemente no se puede entender así, de esta manera activa. La aprehensión del conocimiento es una *aprehensión representativa*, por asimilación o semejanza. Algo así como cuando la má-

---

[55] SUÁREZ, *De Angel*, lib. 2, c. 3, n. 7. Cfr. *De Deo Trino*, lib. 11, c. 5, n. 14.
[56] S. TOMÁS, I, q. 85, a. 2. CAIETANUS, I, q. 55, a. 1, VI; q. 79, a. 2, XIX.
[57] S. TOMÁS I, q. 14, a. 4. CAIETANUS: "quamvis aliquo modo sit activa species intentionalis, melior tamen et potior est proportio ipsius formalis, quam activa" I, q. 12, a. 2, XVI.
JUAN DE S. TOMÁS: "Intelligere formalissime... magis consistit in actuatione, quam in origine". *Ph. N.*, IV, q. 11, a. 1, III, 350 a 46.
[58] S. TOMÁS, I, q. 56, a. 1; I, q. 14, a. 2. CAIETANUS, I, q. 86, a. 1, IV.
[59] S. TOMÁS, *De Ver*, q. 2, a. 5 ad 17.

quina fotográfica capta un objeto, lo capta reproduciendo en la placa su semejanza, que cuanto más exacta, más semejante sea, mejor lo habrá captado. Es, pues, una aprehensión, la del conocimiento, asimilativa, formal, y de ninguna manera activa, como la de la mano [60].

La inmanencia objetiva queda también explicada por esta semejanza intencional; más aún, es la única manera de entenderla. Efectivamente, si el conocer es la presencia o inmanencia del Objeto en el Sujeto, es imposible que esta presencia o inmanencia del Objeto en el Sujeto se verifique por una inmanencia entitativa del mismo Objeto; ha de ser una semejanza intencional del Objeto. Semejanza intencional—repetimos—y no entitativa. No basta que la inmanencia del Objeto en el Sujeto sea suplida por una semejanza, todo lo perfecta que se quiera, del Objeto. Así jamás conoceríamos el mismo Objeto, conoceríamos una suplencia. Es necesario que sustituya en su inmanencia al Objeto una semejanza del mismo que le represente numéricamente, y esto no es posible, sino en una semejanza intencional, no entitativa o natural [61].

Y aquí tenemos, una vez más, a los autores escolásticos distinguiendo con fina precisión los dos planos del conocimiento, el entitativo y el intencional, y dando la preferencia a éste en la explicación del fenómeno cognoscitivo. Más aún, uno de los más geniales atisbos de la filosofía aristotélica, y de lo más típico de su psicología, es la explicación de la inmanencia objetiva por las *especies intencionales*, cuya genialidad está no en que sean "especies", es decir, imágenes del objeto, sino en que sean "intencionales". Aristóteles supo distinguir lo entitativo de lo intencional, y buscó una especie, una semejanza sustitutiva del objeto en la mente que fuera intencional y no entitativa. Y este fué su gran mérito sobre todos los filósofos que le precedieron y también—podemos añadir—que le siguieron, pues en esto fundamentalmente no han dicho nada nuevo [62].

Por último, la unión máxima del cognoscente y del objeto, formulada por Averroes, que transforma el Sujeto en el Objeto, tiene en la asimilación intencional su mejor explicación [63]. Pues si el objeto está representado nu-

[60] JUAN DE S. TOMÁS: "cognitio versatur circa obiecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem". III, 102, b. 11; "[virtus ad cognoscendum] repraesentando obiectum unit illud potentiae..." In I, q. 12, d. 13, a. 1, n. 7.

[61] Véase la nota 39.

[62] S. TOMÁS: Antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente; oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero philosophi arbitrati sunt quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale... Nescierunt enim distinguere illum modum quo res est in intellectu seu in oculo vel imaginatione, et quo res est in seipsa." *De Anima*, lib. I, lec. 4, n. 43. Cfr. *De Anim.*, lib. 3, lec. 14, n. 789.

[63] S. TOMÁS: Sicut sensus in actu est sensibile in actu... quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu non quia substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius". 1, q. 55, a. 1 ad 2. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1 ad 7.

JUAN DE S. TOMÁS: Intelligens est ipsummet obiectum, per speciem quidem impressam in actu primo, per expressam in actu secundo." I, q. 27, d. 12, a. 4, n. 32.

SUÁREZ: "Intellectum intelligendo fieri ipsum intelligibile, utique per quamdam assimilationem... Hinc ergo aperte concluditur, etiam angelos intelligere per quamdam assimilationem, et intelligendo fieri id quod intelligunt, in quodam esse repraesentativo seu assimilativo." *De Angel*, lib. 2, c. 3, n. 7.

néricamente en la especie intencional; si el conocimiento es una semejanza del Objeto, que se une al cognoscente en lo que tiene de Objeto, no en lo que tiene de accidente o entidad; nada de extraño que el Sujeto al poseer mediante la especie en acto primero, y mediante el conocimiento en acto segundo, la esencia del Objeto, sea este mismo Objeto. Así razona p. e. Tomás Hurtado, notable escritor del siglo XVII, muy interesado en este problema: "siquidem potentiam habens intrinsece naturam obiecti est ipsum obiectum; unde visus habens speciem et similitudinem lapidis est quidem essentialiter lapidis, non secundum esse quod habet lapidis extra visum, sed in sua similitudine: sicut domus in mente artificis essentialiter est forma et essentia domus, non secundum ligna materialia ex quibus extra componitur, sed secundum praedicata essentialia ipsius domus, quae habent in intellectu eminentius et elevatius esse, quam in lapidibus et lignis ex quibus ad extra fabricatur. Unde licet informatio speciei impressae, propter limitationem cognoscentis, sit necessaria conditio, per se primo requisita, ut cognoscens fiat cognitum; tamen ratio formalis cur hoc efficiat est ipsa essentia obiecti cogniti, quae relucet in illa specie, informante realiter, secundum quod est accidens, potentiam cognoscitivam" [64].

* * *

Como acabamos de ver, la asimilación intencional del cognoscente al objeto conocido es la fórmula que no sólo resume y recapitula a las otras, sino que, además, y por lo mismo, las hace equivalentes entre sí a través de ella. Así, pues, esa "aprehensión intencional del objeto", ese "habere formam rei alterius ut alterius", ese "fieri ipsum obiectum, vel aliud in quantum aliud", ese "estar el objeto conocido en el cognoscente", ese "asimilarse intencionalmente al objeto", son fórmulas fenomenológicas equivalentes, con las que los escolásticos intentan, de la manera más aproximada que pueden, describir el maravilloso fenómeno del conocimiento tal como se presenta a la intuición fenomenológica. Pero es evidente que ninguna de ellas, ni otras muchas que se propusieran, agota ni puede agotar la riqueza vital de un hecho de experiencia, sea cual fuere.

Los hechos de experiencia son verdaderamente inefables, inexpresables. Nada más claro para el que lo experimenta que un dolor, el sabor de una fruta, etc. Pues bien, cuando ese hecho lo quiere expresar, lo quiere describir, tropieza con la imposibilidad de hacerlo adecuadamente, sobre todo a quien no lo ha experimentado como él. ¡Por más que nos describan el sabor de una fruta americana!... ¡Qué dificultad la de explicar al médico lo que nos pasa! Todo son comparaciones, metáforas, frases muy lejanas y de mera aproximación. Los hechos de experiencia no los podemos expresar de otro modo. Lo mejor, y también lo más científico que puede suceder, es acertar a ponerles *un nombre* cuando son muchos los que tienen su experiencia y saben, por consiguiente, lo que con ese *nombre* significan. Así, la definición más completa, la mejor versión del color rojo es su nombre: *rojo*; que para el que carezca de su experiencia nada vale, como el daltónico, pero para

[64] THOMAS HURTADO, *Praecursor philosophus*... Antverpiae 1641, Controversia prima, memb. I, § 3.

el que la tiene, le dice todo, todo lo que la intuición humana puede alcanzar.

El conocimiento es un hecho de experiencia, y está sometido a la misma inexpresibilidad. Para la intuición es clarísimo; pero verter esta intuición en fórmulas filosóficas es punto menos que imposible. Las fórmulas fenomenológicas, los análisis que hemos recogido, son un conato meritísimo de captación científica del hecho del conocimiento. Pero no pasan de ahí, no pueden pasar de ahí. Así pues sepamos valorarlas en lo que son, y no demos nuestra hacienda por ninguna de ellas. ¡Qué bien las valoraba nuestro Balmes! Son tan sensatas sus palabras, que habría que ponerlas en el frontispicio de toda Fenomenología del conocimiento. Dice así:

"*En el acto intelectual hay algo misterioso, que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas: útiles si sólo se emplean para llamar y fijar la atención y darse a sí propio cuenta del fenómeno; nocivas a la ciencia si, sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas y que jamás pueden confundirse con la realidad*" [65].

Si al fin y al cabo hay que dar preferencia a alguna, hay que seleccionar alguna, creemos que el criterio de selección no puede ser otro que el de su mayor aptitud para significar, para designar el hecho. Ahora bien, esta mayor aptitud, ¿cómo determinarla? Parece que según esta norma de sentido común, a saber: aquella fórmula será la más apta, o al menos tendrá las mayores garantías de serlo, que sea la más usada por los autores. Mas esto parece que sucede con la fórmula de la asimilación intencional. Luego sea ella la preferida. Aparte de que es la que recapitula a las otras e implícitamente las contiene, como hemos visto. Y además, se presta como ninguna a servir de punto de partida para una Metafísica del conocimiento. Así lo entendió Suárez, que al empezar su magnífico estudio sobre la Metafísica del conocimiento angélico, pone este principio y fundamento: "Imprimis supponimus de ratione intellectionis, immo et cognitionis, esse ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia communi sensu receptum et ab experimentia acceptum."

* * *

Reducido, pues, en lo que cabe a la humana ciencia el misterio del conocimiento a esta similitud o imagen intencional—y en esto están de acuerdo Hartmann y los escolásticos—nos queda, finalmente, por explicar qué sea esta semejanza intencional, que de manera tan privilegiada parece iluminar las profundidades del conocimiento.

Semejanza en general es la conveniencia en la misma forma [66]. Dos cosas que tienen la misma forma, por ejemplo, el mismo color, son semejantes en ese color. Se comprende que la forma no puede ser numéricamente la misma en ambos extremos, pues entonces no habría semejanza, sino identidad.

Santo Tomás, y con él los escolásticos, distingue una noble semejanza,

---

[65] BALMES, *Filos. fundam.*, lib. 4, c. 4, n. 27, XVIII, p. 26. Todo el capítulo es interesante.

[66] S TOMÁS, *De Ver.*, q. 8, a. 8.

una que llama natural, y otra representativa o intencional. La *semejanza natural* se da cuando hay conveniencia o conformidad en la misma forma natural, ya sea accidental, ya substancial. Así, dos hombres o dos colores del mismo tono son naturalmente semejantes.

La *semejanza representativa* o *intencional* es más difícil de definir, y se comprende, desde luego, que sólo puede convenir analógicamente con la primera [67]. Santo Tomás la define de una manera negativa diciendo que es una conveniencia en la forma, pero no en la entidad de la forma. Por ejemplo, una estatua de oro que representa a César, tiene con el objeto representado en ella una semejanza representativa, puesto que entre la estatua y César hay una conformidad o conveniencia de líneas, una conveniencia en la forma o figura, pero no en la entidad de la forma, que en la una es oro y en el otro materia biológica. El ejemplo es del mismo santo doctor [68].

En otra ocasión nos explica esta semejanza intencional distinguiendo dos modos de ser de la forma: uno, el que tiene en las cosas, y otro, en el conocimiento [69]. Al primero llama *natural*, y al segundo, *espiritual* o *intencional* [70]. Cuando hay semejanza intencional hay conveniencia en la forma, pero no en el modo de ser de la forma, puesto que en un extremo el modo de ser de la forma es *natural* y en el otro *espiritual* o *intencional*.

Cayetano, interpretando a Aristóteles, insiste en la misma distinción, entre la forma y el modo de ser de la forma. La semejanza intencional es una conveniencia en la forma, en la pura forma, pero no en el modo de ser de la forma [71]. Esta conveniencia en la pura forma es también lo mismo que nos quiere decir Santo Tomás al definir la semejanza representativa como pura relación al objeto [72].

Mas, ¿qué significa esta conveniencia en la forma, pero no en el modo de la forma? ¿Qué sentido tiene esta distinción? La comparación de la estatua de oro, que antes nos trajo Santo Tomás para declararlo, no se olvide que es una comparación que puede ayudar, pero que no explica suficientemente. En efecto, en el ejemplo citado la diversidad, la disconveniencia no es del modo de ser de la forma, sino únicamente del sujeto afectado por esa forma. La forma o figura de César en ambos extremos tiene un modo de ser perfectamente unívoco, como se puede apreciar por sus efectos formales. Entre la estatua y el hombre representado en ella hay la misma semejanza que la que habría entre dos hombres muy parecidos, dos gemelos. Ahora bien, en el caso de los dos gemelos la semejanza es natural y no representativa. Luego en el caso de la estatua ocurrirá lo mismo y, por consiguiente, habrá conformidad no sólo en la forma, sino también en el modo de ser de la forma, como sucede en toda semejanza natural. La única diferencia que se advierte en un caso y en otro está en que en los gemelos hay conveniencia también en la entidad del sujeto; y en el caso de la estatua, como decíamos, se da disconveniencia en la entidad o materia de ambos sujetos, pues uno es oro y el otro materia biológica. Por consiguien-

---

[67] Suárez, *De Anim.*, lib. 3, c. 2, n. 25.
[68] S. Tomás, *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 5.
[69] S. Tomás, *De Anim.*, lib. 1, lec. 4, n. 43.
[70] S. Tomás, *De Anim.*, lib. 3, lec. 2, n. 589.
[71] Caietanus. In 1, q. 84, a. 2, III.
[72] S. Tomás, *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17.

te, hemos de concluir de todo esto que, aunque es verdad que la estatua, lo mismo que una fotografía, tiene una semejanza de representación, sin embargo, esta semejanza de representación no es la definida por Santo Tomás para el conocimiento. La semejanza intencional propia del conocimiento es de pura forma, y la semejanza de la estatua o fotografía no es de pura forma, hay conveniencia también en el modo de la forma.

Pues, ¿cuál puede ser esta conveniencia de pura forma? ¿Cómo explicar la semejanza intencional? Analicemos lo que pasa en la estatua o fotografía, y purifiquemos esa semejanza de representación, del modo de ser de la forma. En efecto, en toda semejanza de represntación, como la de la estatua o fotografía, hay dos cosas: una representación del objeto en virtud de la cual me da o me puede dar noticia de ese objeto, y, segundo, el modo de notificar, de dar noticia del objeto, que en el caso de la estatua es por la conveniencia unívoca en la configuración o lineamentos externos. Lo esencial en la semejanza de representación es lo primero, el poder dar noticia de un objeto, *el notificar*. Lo segundo, *el modo* de notificar, de dar esa noticia, es secundario, y servirá para determinar las diversas especies de semejanza representativa dentro del género.

Así, pues, si la representación de un objeto se hace de este modo, a saber, por la conformidad unívoca en la forma, entonces tenemos la semejanza de representación propia de la estatua o fotografía. Hay conformidad en la forma y en el modo de ser de la forma, aunque haya disconformidad, como es evidente, en la materia del sujeto afectado por esa forma. Pero si la representación del objeto se hace de otro modo, de manera que no haya conformidad en el modo de ser de la forma, que en el objeto está de modo natural, y en la representación no, sino sólo como pura noticia, entonces tenemos la semejanza estrictamente intencional, la semejanza de pura forma,

Convienen, pues, ambas semejanzas representativas en ser representación o notificación de algo. Difieren en que la primera lo hace por la conveniencia unívoca en la configuración exterior, y la segunda, no: es *pura notificación*. Por eso la primera puede ser contemplada de la misma manera que su objeto. Más aún, sólo conociéndola previamente puede notificarnos su objeto. Sólo viendo la estatua o fotografía, podemos conocer el objeto que representan. Son, pues, una representación objetiva, o, como se dice técnicamente, un *medio objetivo* de conocimiento. La segunda, la estrictamente intencional, no puede ser contemplada y conocida como su objeto: no es, pues, una representación objetiva. Nos da noticia de su objeto de otra manera muy distinta a como lo hace la estatua a saber: sin ser conocida, de una manera puramente formal. Hablando técnicamente, la semejanza estrictamente intencional es un *medio formal*.

Por eso, porque la semejanza intencional es puramente formal y de ninguna manera objetiva, creemos que no está muy acertado Urráburu cuando para explicarla nos dice: "Unde si quis cognitionem cuiuslibet objecti, vg. hominis, intueri in ipsa posset, non minus perfecte notitiam humanae naturae compararet, quam ipsum hominem videndo et contemplando" [73]. Con esto explica que la semejanza intencional sea representación *numérica* de su objeto; pero desorienta por la condición que pone—"si quis cognitionem intueri in ipsa

[73] URRÁBURU, *Psych.*, lib., 2, d. 2, c. 1, a. 2, n. 42.

posset"—, como si el conocimiento fuera o pudiera ser una semejanza objetiva que se pudiera contemplar en sí misma. Por explicar la exactitud de la semejanza intencional, desorienta en lo principal, en la naturaleza íntima de la semejanza intencional, que es puramente formal.

Para terminar, si quisiéramos dar una definición, aunque sea descriptiva, de la semejanza intencional, creemos que ninguna mejor ni más exacta que la que Suárez nos ha definido en estas breves palabras. Dice así: *Vera repraesentatio, quae per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit, quod res ita aprehenditur vel concipitur, sicut est* [74]. En esta conveniencia, más aún identidad, entre lo notificado y el objeto, entre lo que me representa y notifica el conocimiento y el objeto, conveniencia puramente formal y notificativa, consiste la semejanza intencional, que es el conocimiento [75].

BALTASAR PEREZ ARGOS, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

---

[74] SUÁREZ, DM., 30, s. 11, n. 31.

[75] Leído lo que antecede no sabe uno a qué atribuir el trágico pronóstico que de la doctrina suareziana hace el P. Gredt cuando escribe: "Praesertin autem notandum est contra doctrinam suaresianam de cognitione eam ducere ad idealismum. Consequentia manifesta videtur. Si cognoscens non fit ipsum obiectum cognitum, sed induit tantum eius similitudinem; ergo ipsum obiectum non est in cognitione, seu non est cognitum, sed tantum aliqua eius similitudo... Suaresiani negata unione illa maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum, negata identitate intentionali inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum, ad hoc deducuntur, ut cognitionem tamquan *repraesentationem* essentialiter concipiant. Sed cognitio no est repraesentatio. *Xenia Thomista* I, p. 314.

Ni la doctrina del conocimiento como representación intencional es privativa del P. Suárez, sino de toda la Escuela—como el mismo R. P. Gredt en la página siguiente no puede menos de reconocer diciendo: "Iuvat hic notare, etiam Thomistas optimae notae, qui doctrinam de cognitione optime tradunt, aliquando minus stricte loqui de cognitione et de cognoscitivo, ita ut videantur cognitionem concipere tamquam repraesentationem. Ita Io. a S. Thoma in Curso tum philosophico tum theologico..." (ib. p. 315); luego *a fortiori* los demás que ni motivo para sospechar otra cosa nos dan, como nos lo dió Juan de S. Tomás, cfr. supra nota 54. Ni la explicación que da Suárez de la semejanza intencional, como lo acabamos de oír, y es la común en la Escuela, presenta ni de lejos ese peligro.

Si este peligro tuviese la semejanza intencional de Suárez, que es puro medio formal, ¿qué peligro de idealismo no tendrá el verbo tomista, tal como lo explica y defiende el P. Gredt como representación terminal y no medianera, como algo que el entendimiento se fabrica para terminar en él? "Necesse est potentiam habere terminum in quem cognoscendum feratur; itaque si terminus non adest, ipsa potentia cognitione sua eum producit, in quo exerceat cognitionem, ie producit speciem expressam seu verbum". Elem. Philos., vol. I, n. 469.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL PROBLEMA DEL MAL EN PROCLO Y EL PS. AREOPAGITA

Esta breve nota es resumen de una obra cuya génesis es semejante a la de tantos trabajos de investigación. Con el título: "El problema del mal en Proclo y el Ps. Areopagita", preparé para la Revista PENSAMIENTO un trabajo demasiado extenso para artículo y demasiado corto para libro. Era imposible reducirlo sin mutilar la argumentación, ni se le podía resumir sin riesgo de hacer una cosa esquemática, de lectura difícil e inasequible.

Fué necesario ampliar el estudio o rehacerlo. Un nuevo esfuerzo de análisis de fuentes y fijación de hechos históricos transformó el artículo germinal en libro, donde se reproducen los escritos fundamentales de Proclo y el Ps. Areopagita guarnecidos de sus respectivos resúmenes y de varios capítulos más; en ellos se analizan holgadamente las citas, alusiones y relaciones mutuas, que componen la trama interna de las obras comparadas, por lo menos en los puntos más esenciales. En la obra se reproduce y analiza todo el opúsculo *De malorum subsistentia* de Proclo, que a pesar de su importancia es muy difícil de obtener.

Un peligro de la tarea analítica de la investigación es que en ella se abandonan fácilmente las normas más elementales de una exposición didáctica, siguiendo la pista más de lo que permite la claridad expositiva del conjunto. Es fácil que por escrúpulo de totalidad y objetivismo hayamos incurrido en ese defecto. Para subsanarlo en lo posible, sirva esta visión panorámica, que ayude al estudio del problema y a la lectura de la obra [1].

1.—*La Filosofía del siglo III*

El neoplatonismo del siglo III absorbió o eliminó las otras escuelas filosóficas. La explicación de fenómeno tan sorprendente se plantea en términos mal definidos cuando no se precisan los puntos de contacto positivos y negativos de este neoplatonismo "depurado" y definitivo con los filósofos del neopla-

[1] El libro formará parte de la colección *Estudios Onienses* (Oña. Burgos).

tonismo medio, que floreció en los siglos I y II. Comencemos por los negativos. La filosofía del siglo III apenas depende *doctrinalmente* de la del siglo anterior, aun cuando discute muchos problemas idénticos y valiéndose de procedimientos semejantes. Es de advertir que aun en el siglo III, la separación entre las diversas escuelas no estaba marcada tanto por barreras dogmáticas, como por otras consideraciones de tipo sociológico-cultural ajenas a la pura ciencia. Este fenómeno, producido por causas diversas, se iba acentuando cada vez más desde la época de Marco Tulio, cuyas obras filosóficas se caracterizan por un eclecticismo desprovisto de principios fijos y fundamentales.

Antíoco Ascalonita, inscrito nominalmente en la Academia, era, según Cicerón, un estoico perfecto [2] con sólo mudar algunas cosas. En la generación siguiente, Filón compaginó las enseñanzas bíblicas con los dogmas de la Academia y del Pórtico, cultivando cuando era preciso la alegoría, que también empleaban los estoicos. La filosofía comenzó a transformarse en historia, atendiéndose más a la pátina del tiempo que a la verdad de los dogmas. De las escuelas antiguas sólo se eliminaba el epicureísmo. Esto ocurre en el escritor más ilustre del siglo II, Plutarco de Queronea (46-120 p. c.). Tampoco los estoicos son de la devoción de Plutarco, pero los cita a cada paso, con el interés de historiador y coleccionista de pensamientos raros y agudos, que comienza a predominar en su siglo. Las razones que le mueven a impugnar al estoicismo no son precisamente doctrinales, como se puede ver por el comienzo de su obra *De stoicorum repugnantiis* [3]. El defecto primero y principal que reprende en los estoicos es que en ellos la doctrina no concuerda con la vida que llevan; hablan de leyes y de política en sus libros, pero se abstienen de toda intervención en la política real. Lo único que los estoicos principales han hecho por sus patrias respectivas es inscribir el nombre en sus censos municipales. Este criterio político y nacionalista influye en la apreciación histórica de Plutarco en un sentido opuesto a la imparcialidad científica que imponen los métodos modernos.

Las antologías, florilegios y colecciones dogmáticas hallaron suelo fértil en este ambiente historicista de la filosofía. Restos de aquella literatura son el *Epítome*, las *Eclogas* y los *Placita* del Ps. Plutarco tomados de Aecio (hacia el 100 p. C.); las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio, la *Historia filosófica* del Ps. Galeno, las *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio, además de las *Eglogas* de Estobeo. Entre los cristianos, los *Stromata* de Clemente, los *Philosophumena* de Hipólito, los *fragmentos* de Eusebio y más tarde los escritos de Nemesio [4]. En los siglos I y II apenas descuellan filósofos fuera de los estoicos Epicteto y Marco Aurelio, precedidos de Séneca y del peripatético Alejandro de Afrodisia. Los estoicos cultivaron casi exclusivamente la moral, ya que el interés por los grandes temas metafísicos había sufrido un colapso que parecía mortal. Por eso los pensadores cristianos, cada vez más numerosos en el siglo II, adoptaban una actitud de indiferencia ante los grandes sis-

---

[2] Cicerón, *Acad.* II 43, 132.
[3] Véase en la Biblioteca graeca de F. Didot, t. 55, p. 1263 s.
[4] Para conocer esta literatura consúltese la obra básica de H. Diels, *Doxographi graeci*[2], Berlín, 1929.

temas clásicos, dedicándose sólo al estudio de algunos temas imprescindibles, como la existencia de Dios, la creación del mundo y el dominio divino, la libertad del hombre y la inmortalidad.

Eran temas sueltos que se desarrollan sin afán de sistematización total. Una serie de pensadores más audaces y poco preparados para la síntesis general incurrieron en las extravagancias gnósticas. Los talentos más profundos y ponderados miraban los sistemas filosóficos antiguos con indiferencia o recelo. Así, el mártir San Justino acudió primero a un maestro estoico, a quien abandonó por encontrarlo ignorante en las cosas divinas. Después frecuentó la escuela de un peripatético, a quien halló positivista e interesado en demasía. Más tarde estudió con un pitagórico demasiado exigente en conocimientos previos de geometría, astronomía y música. Finalmente, un platónico acabó de extraviarle del camino de la verdad por el pseudomisticismo presuntuoso de que alardeaba [5]. Un rasgo importante de esta relación es que el filósofo cristiano se limitaba a enjuiciar las cualidades docentes de sus maestros, prescindiendo de los sistemas que profesaban.

Nada tiene de extraño que las compilaciones arriba enumeradas del siglo I, aunque de origen incierto, lleven nombres de escritores ilustres como los de Plutarco y Galeno. Más significativo es que para escritos de mayor originalidad se empleara el pseudónimo, como ocurre con los neopitagóricos. De ellos dice Zeller que este género literario proviene de su fe en la autoridad. La adhesión a los maestros las hacía creer que su doctrina no contenía nada de nuevo. "Eran tan poco conscientes de sus avances, como Plotino lo era respecto de su progreso respecto a Platón, Filón, de sus desviaciones respecto a Moisés, o Crisipo de la arbitrariedad de sus interpretaciones mitológicas" [6].

La hipótesis de Zeller, bien fundada en lo relativo a la autoridad, es más discutible en lo que se dice sobre la conciencia en que se hallaban los comentadores sobre su fidelidad a los maestros. Hubo entre aquellos filósofos muchas controversias acerca de la fidelidad de sus comentarios y de verdaderos o supuestos hurtos literarios, para suponerlos tan ingenuosos en cuestiones de autenticidad. Amelio, según Porfirio, redactó un escrito concienzudo para rebatir los rumores sobre la dependencia de Plotino respecto a Numenio. Por su parte, Porfirio demostró que un libro que corría a nombre de Zoroastro era apócrifo [7]. Las acusaciones y defensas en cuestión de autenticidad estaban a la orden del día y poseían un vocabulario técnico. Longino demostraba un interés, que hoy nos parecería casi exclusivo, por corregir las faltas de las obras de Plotino [8]. Orígenes se lamentaba de algunas copias interpoladas de sus escritos, que habían sido modificados con pretexto de expurgarlos [9].

De los testimonios contemporáneos se deduce que interesaba la exactitud de la tradición manuscrita tanto o más que la exactitud de las ideas. En este ambiente se produjo el gran cambio de la filosofía en la primera mitad

---

[5] San Justino, *Dial. cum Tryphone* 2; MG 6, 476.477.
[6] Zeller, *Phil. der Gr.* III² p. 114.115.
[7] Porfirio, *Vita Plotini* c. 17, 1-5.
[8] *L. c.* 16, 14-18.
[9] Rufino, *De adulteratione librorum Origenis;* MG 17, 625.

del siglo [10]. Porfirio habla de los dogmas expurgados por Ammonio [11]. Dos siglos más tarde recoge Hierocles la misma tradición sobre la filosofía purificada de Platón [12]. El procedimiento utilizado por Ammonio para esta purificación fué el filológico, a saber el de elaborar un sistema único de filosofía, sin divergencias ni variantes entre Aristóteles y Platón [13].

De esta manera surgió de los círculos filológicos del siglo III la filosofía nueva y pujante de Plotino, cuyo prestigio ha sido comparado por Prächter con el de Platón y Aristóteles [14]. Pero esta filosofía nueva que eliminó las demás escuelas, ¿de quién provenía? Según el biógrafo de Plotino, el padre de este sistema filosófico fué Ammonio. Según Prächter y Zeller, Ammonio es un figura que se desvanece en la penumbra; Plotino es el pensador comparable con Platón y Aristóteles. Los historiadores recientes suscriben la tesis de Zeller y Prächter. En la antigüedad, en cambio, la tesis de Porfirio está apoyada en parte por Longino, y claramente por Teodoreto de Ciro, el exegeta más ponderado de los PP. Griegos, y por Hierocles. De estos cuatro testigos sólo Teodoreto es cristiano, los tres restantes son paganos, lo mismo que Plotino.

2.—*Ammonio o Plotino.*

Para Zeller, Prächter y otros historiadores modernos, el problema está resuelto: Plotino es considerado como fundador verdadero y único del neoplatonismo. Ammonio, como hemos indicado, es una figura gris e insignificante que precede a Plotino. Para sostener esta tesis es preciso desvalorizar los elogios que Porfirio, Longino, Eusebio, Hierocles, Nemesio, Teodoreto y Proclo—paganos unos y cristianos otros—tributaron a Ammonio. Así Zeller interpreta mal a Porfirio la frase de que Ammonio purificó la filosofía, entendiendo ese término filológico como sinónimo del arcano que envolvía los misterios [15]. Quita importancia a la afirmación porfiriana, de que Plotino seguía en las explicaciones de los autores del criterio y doctrina de Ammonio [16]. Desorbita la crítica de Longino, según el cual Ammonio y Orígenes pertenecen a los filólogos y filósofos que no han hecho progresar la ciencia con sus escritos; Zeller lo interpreta suponiendo que Ammonio no escribió nada [17]. Hace caso omiso de otras frases en que Longino habla de éxitos de Ammonio y Orígenes [18]. Supone, imitando la ligereza de Fabricius, que Porfirio, en el fragmento del *Contra christianos* conservado y refutado por Eusebio, al decir que Ammonio vivió conforme a las leyes, afirmó que había apostatado de la fe cristiana [19]. Juzga que Eusebio incurrió en una equivocación de nombre al testificar la piedad de Ammonio confirmada por sus libros [20]. Cree que

[10] *L. c.* c. 19.
[11] *L. c.* 3, 26.
[12] Focio Bibl. Cod. 214; MG 103, 708.
[13] *L. c.* Cod. 251; MG 104, 77 D.
[14] Ueberweg - Praechter, *Geschichte d. Phil.*—Das Albertum[13] p. 600).
[15] Zeller, *Die Philos. d. Griechen* III p. 501, n. 1.
[16] Zeller, *I. c.* p. 502, n. 1.
[17] Zeller, *I. c.* p. 503, n. 6.
[18] *L. c.*
[19] Zeller, *I. c.* p. 501.
[20] *L. c.*

Hierocles está totalmente equivocado cuando habla de la persona y labor filosófica de Ammonio [21]. No se ocupa del testimonio de Teodoreto cuando considera a Plotino plagiario de Ammonio [22]. Refuta indignado la interpretación de H. von Arnim acerca de la *Colección de los escolios de Ammonio* registrada por Prisciano [23]. En fin, rechaza los fragmentos atribuídos a Ammonio por Nemesio y Porfirio [24]. Toda esta labor arbitraria y demoledora es necesaria para atribuir a Plotino el título de fundador y cerebro dirigente del neoplatonismo.

Estos pasajes y fragmentos merecen un estudio más reposado e imparcial que el de Zeller, en quien se apoya principalmente la opinión reinante sobre la persona y obras de Ammonio. Cadiou se ha inclinado, por lo menos en lo fundamental, a favor de la tesis de Arnim y Heinemann sobre el sentido de los pasajes de Prisciano y Hierocles y en contra de Zeller, cuyo criterio habían seguido asimismo Prächter y Bréhier.

Prescindiendo de excepciones se puede afirmar que los historiadores de la filosofía y del Plotinismo han seguido la opinión de Zeller, que se remonta hasta Fabricius. En cambio, los filólogos de profesión se atienen al valor de los pasajes arriba citados, que resultan inexpugnables por su mutua coherencia. Por mi parte he dedicado dos clases de trabajo a este tema, a saber, dos estudios de carácter general, de los cuales uno establece la hipótesis de la identidad entre Ammonio y el Ps. Aeropagita y otro la absorción de la física estoica por el neoplatonismo. Otros tres artículos han sido de carácter más particular: uno sobre la leyenda de la apostasía de Ammonio, otro sobre la identificación de su discípulo Orígenes con el famoso escritor cristiano y el tercero sobre la *Vida de Aristóteles*, escrita por Ammonio. Los estudios de carácter general han suscitado en unos el interés y en otros la desconfianza por las conclusiones deducidas. En cambio, no me consta que los tres artículos, de carácter especial, hayan merecido censura alguna.

En los trabajos de carácter general la dificultad primera está en la selección de los principios metódicos en que se basan. Zeller analiza los autores en su aspecto puramente didáctico, y esto lo mismo en Platón que en Aristóteles y los autores de la era cristiana. Es el método más fácil y obvio, que tiene especial valor en autores que escriben con fines didácticos y en períodos donde la ilación sistemática de las doctrinas juega un papel absorbente. Pero éste no es el caso del neoplatonismo, ni en general de la filosofía antigua. Por eso el valor de las obras históricas de Zeller y de Prächter va decayendo sensiblemente en los últimos decenios, en los que la filología filosófica ha conseguido avances insospechados. La exposición de esos historiadores no ha tenido en cuenta las preocupaciones exegéticas historicistas de los pensadores del siglo III, entre los que abundaban más los filólogos y eruditos que los especuladores inquietos de las verdades transcendentales. Los mismos impugnadores del Cristianismo, como Celso, Porfirio y más tarde Proclo, lanzaban sus ataques desde el campo filológico-cultural, como puede

[21] Zeller, *l. c.* p. 503.
[22] Zeller, *l. c.* p. 500, n. 7.
[23] Zeller, *l. c.* p. 504, n. 1.
[24] Zeller, *l. c.* p. 505, n. 2.

comprobarse también en el prólogo de Longino, copiado por Porfirio [25], tan importante para fijar las relaciones cristiano-gentiles de la segunda mitad del siglo III. La controversia dogmática no era frecuente, por lo menos en forma directa y franca. Las discusiones se desarrollaban envueltas en temas filológicos y conceptuales más que en raciocinios en torno a tesis filosóficas o teológicas.

Otro tanto se debe decir de Plotino, que se esfuerza por elaborar conceptos, precisar puntos de vista, marcar orientaciones. Así se formó el patrimonio y la tradición del neoplatonismo. La falta de sistematización era general en las diversas partes de la filosofía, con excepción de la lógica, que se estudiaba en comentarios al *Organo* del Estagirita, pero esa deficiencia estaba compensada por la riqueza de las perspectivas doctrinales y profundidad de los conceptos, en que el neoplatonismo no ha sido superado por ninguna otra escuela. Tales fueron en el campo cristiano por una parte las deficiencias didácticas, y por otra la opulencia del agustinismo.

De aquí se deduce que el método más adecuado para el estudio del neoplatonismo ha de consistir en abordar el análisis de sus diversas teorías, buscando en ellas la génesis de los conceptos primeros y fundamentales.

Casi instintivamente ha ocurrido esto en la teoría del mal, estudiada principalmente en Proclo y el Ps. Areopagita. Dos artículos simultáneamente publicados en 1895 por H. Koch y J. Stiglmayr sobre la doctrina del mal en Proclo y el Ps. Areopagita parecieron probar definitivamente que el segundo era un plagiario del primero. El método consistió en establecer filológicamente cerca de un centenar de pasajes paralelos entre el capítulo IV del *De divinis nominibus* del Ps. Areopagita y el *De malorum subsistentia* de Proclo. Con esto se perdió la leve esperanza de que hubiera precedido a Plotino un neoplatónico cristiano, iniciador del movimiento neoplatónico. El método empleado por Koch y Stiglmayr era recto, pero insuficiente. Por nuestra parte hemos seguido un camino más largo, dividido en tres etapas. En la primera probamos que el *Corpus* es del siglo III. En la segunda, que Proclo utiliza el *Corpus*. En la tercera, que su autor fué Ammonio Sakkas.

III.—*La teoría del mal en Proclo y el Ps. Areopagita.*

Una primera lectura de los artículos de Koch y Stiglmayr lleva a la convicción de que existe una interdependencia manifiesta entre Proclo y el Ps. Areopagita. También inclina a creer en el carácter plagiario del *Corpus dionysiacum*. Al pasar al estudio de las obras comparadas, se refuerza la primera de estas impresiones, pero no así la segunda. ¿Cómo puede ser un plagiario el Ps. Areopagita, cuando no hay otro autor que haya escrito como él? Sus argumentos se desarrollan cara a la problemática del siglo II, tal como aparece en los estoicos, en los gnósticos y en Plutarco de Queronea. El Ps. Areopagita ignora la doctrina de Plotino sobre el mal y mucho más la de Proclo. Este, en cambio, habla como un filósofo del siglo V.

Estas consideraciones son muy desfavorables a la tesis de Koch y Stigl-

[25] Porfirio, *Vita Plotini*, 1. c. c. 19.

mayr. Pero todavía hay datos más convincentes para situar en el siglo III la composición del *Corpus*. Tal es el uso de los términos *physis* y *ousia*, que se consideran inaplicables a la divinidad. Esta actitud hubiera sido heterodoxa en el siglo V y posteriores. Tampoco encaja después del siglo III la descripción de los monjes o terapeutas dentro de la comunidad eclesiástica, tal como se contiene en el *Corpus*. La *Carta a Demófilo* vuelve a tratar de los terapeutas y de su incompetencia para intervenir en el problema de los *lapsi*, cuestión penitencial agitada en el siglo III y no después. La *Carta a Demófilo* parece una refutación del *De pudicitia* de Tertuliano. En resumen, la problemática del *Corpus* es del siglo III.

Demos un paso más. El *De malorum subsistentia* comienza con la expresa intención de emplear la forma ya usada en los comentarios para terciar en la controversia contra escritores más antiguos, en particular contra un autor que sostiene la doctrina del Ps. Areopagita. Si se admite con Koch y Stiglmayr, que Proclo y el Ps. Areopagita no dependen de un tercero, basta leer este prólogo para deducir que Proclo se vale del *Corpus dionysiacum*. Luego es una arbitrariedad de Koch y Stiglmayr llamar al Ps. Areopagita plagiario de Proclo.

Pero no nos interesa conocer el valor de los artículos citados, sino la verdad de los hechos. Para llegar a pruebas positivas es menester verificar las citas y alusiones contenidas en Proclo y el Ps. Areopagita. El estudio del *Corpus* presenta dificultades especiales por la ausencia casi total de citas, que no sean escriturísticas y unas cuantas de escritores cristianos del siglo II. En el capítulo del mal, es interesante un pasaje inspirado en Platón, que también aparece en Proclo, mas no como platónico, sino como pensamiento de los autores cuya doctrina discute. El descuido del diadoco platónico es muy desfavorable a su prioridad.

Este *lapsus* tan interesante indica que el estudio de las citas en Proclo puede ser muy provechoso al investigador. En el *De malorum subsistentia* se cita a Platón 39 veces, prescindiendo de algunas repeticiones. Este número de pasajes platónicos es normal, si se tienen en cuenta otros tratados de Proclo. Lo anormal es que no mencione expresamente a ningún otro autor. Con todo, ya hemos dicho que Koch y Stiglmayr han registrado como un centenar de pasajes paralelos al capítulo del Ps. Areopagita. Todavía se pueden establecer algunas otras. También se pueden anotar pasajes en que se impugna a Orígenes, Numenio y Porfirio sin nombrarles, cosa anormal en Proclo. Pero *lo importante y decisivo* es, que en treinta de los pasajes paralelos, Proclo alude expresamente a un autor que defiende la doctrina del capítulo sobre el mal del *Corpus dionysiacum;* estas treinta alusiones a dicho autor están entrelazadas en el centenar de pasajes paralelos del Ps. Areopagita. Proclo le utiliza unas veces para confirmar su propia tesis, otras veces para corregir o impugnar la del autor citado. Por lo tanto, el sistema íntegro de las ciento y pico de citas y alusiones al autor anónimo, coincide con el capítulo sobre el mal del *Corpus dionysiacum*. Luego Proclo utiliza al Ps. Areopagita. Si esta argumentación no se acepta, hay que renunciar a la filología como ciencia inútil. Todo este sistema de citas y alusiones aparece en la obra que estamos resumiendo, al margen del opúsculo *De malorum subsistentia*, que reproducimos íntegramente por ser de difícil adquisición la

doble edición de Cousin. Ellas servirán para coronar la parte segunda de nuestro trabajo demostrando que Proclo es tributario del Ps. Areopagita y no viceversa.

La firmeza de estas conclusiones permite montar sobre ellas una nueva base para conocer el Autor del *Corpus*. Hay sobre todo un capítulo en el *De malorum subsistentia*, que es digno de estudio por estar cuajado de alusiones a Numenio, Orígenes y Porfirio, contra los que discute Proclo apoyándose en un testimonio del Ps. Areopagita, a quien se alude como a autoridad indiscutible. A estos mismos adversarios menciona—fuera de Plotino—en el *Comentario al Timeo*, para refutarles la misma doctrina que se refuta en el *De malorum subsistentia*. Dichos autores piensan que hay demonios malos por naturaleza. Proclo niega la maldad de los demonios. El Ps. Areopagita enseña que su maldad no es natural. Ahora bien, si el Ps. Areopagita era un filósofo cristiano de indiscutible autoridad para cristianos y gentiles ¿quién pudo ser fuera de Ammonio Sakkas? Descartando a Ammonio ¿puede haber otro candidato cristiano a la magistratura doctrinal del neoplatonismo? Adviértase que la estructura de esta argumentación es muy atrevida, pero que se basa en los testimonios de Porfirio, Longino y Eusebio, según los cuales, el único maestro de los neoplatónicos es Ammonio, del cual consta por Hierocles, que enseñaba la doctrina sobre el mal contenida en el *Corpus dionysiacum*. Es circunstancia interesante de la controversia entre Hierocles y Proclo, que toda ella se desarrolla a base de argumentos de autoridad. La argumentación comenzaba a ser aun en filosofía de carácter teológico [26].

El testimonio de Hierocles va a iluminar definitivamente la controversia sobre el mal. En el siglo V había tres grupos neoplatónicos: el cristianismo, el anticristiano y el intermedio, formado este último por filósofos paganos que admiten con la filosofía "purificada" las tesis básicas de la filosofía cristiana. Hierocles pertenecía a este grupo, como también su maestro Plutarco Ateniense. En el grupo anticristiano militó Siriano, colega de Plutarco. Proclo, discípulo de ambos, capitaneó el grupo anticristiano destacando al par de Porfirio entre los filósofos hostiles al cristianismo.

Hierocles y Proclo son los condiscípulos platónicos contendientes en la discusión sobre el mal y sobre la creación del mundo. Hierocles, algo anterior a Proclo, aceptaba los dogmas cristianos, lo mismo que Plutarco Ateniense, siguiendo al iniciador Ammonio. Proclo, a imitación de Siriano, se creyó en la necesidad de componer diversas refutaciones, aunque sin citar a Hierocles ni a Ammonio, para no hacer más notorio el cisma neoplatónico con daño de la causa pagana. El planteamiento de la discusión había sido establecido por Hierocles en su obra sobre la providencia, transmitida en los resúmenes de Focio [27]. Sostenía Hierocles la creación del mundo en el tiempo por la sola voluntad de Dios; y consecuentemente la inexistencia de criaturas malas por naturaleza, invocando para ello la autoridad de Ammonio,

---

[26] Esto ocurre aun en Proclo y Filopono. El primero se inspira en Platón, el Ps. Areopagita, Plotino etc. Filopono acude para su argumentación lo msimo a la autoridad de los filósofos griegos que de los Santos Padres. Véase, B. Tatakis, *Filosofía Bizantina*, Buenos Aires (1952) p. 51-53.

[27] Focio, Bibliotheca, *Cod.* 214; MG 103, 70. *Cod.* LTE; MG 104 ,76.

el hombre inspirado por Dios, que había puesto de acuerdo los sistemas de Platón y Aristóteles, unificando la filosofía después de los debates multiseculares en que estaba dividida. Exagerando la nota unionista, Hierocles describe, como totalmente adictos a Ammonio, sus discípulos de "la generación sagrada", Plotino, Orígenes y Porfirio. Acerca de este último es de notar que su doctrina sobre la creación del mundo coincide en lo esencial con el dogma cristiano, que fué adoptado por el neoplatonismo de Ammonio y de Porfirio.

Proclo y Hierocles coinciden en incorporarse a esta escuela, con las reservas necesarias al uno para separarse de la orientación cristiana y al otro para confirmar la concordia absoluta. Siguen el mismo método teológico, de autoridades, aplicado a la filosofía [28] que iba a afianzarse con el tiempo. Hierocles ensalza el nombre y prestigio de Ammonio, y Proclo lo silencia poseído de un temor sagrado. Estos contrastes entre Hierocles y Proclo acaban de correr el tupido velo con que Proclo trataba de ocultar los nombres de los protagonistas en la discusión sobre el problema filosófico del mal. Teníamos muy poderosas razones para creer que el autor, a quien discutía Proclo, era Ammonio. La presunción cambia en certeza con la revelación de Hierocles. Su colega y rival Proclo, sin atreverse a dar los nombres, se ve precisado a impugnar las doctrinas de Ammonio conservadas en la obra pseudoepigráfica del *Corpus dionysiacum*. El Ps. Areopagita es Ammonio. La envoltura pseudoepigraphica no constituía ninguna dificultad para fijar la personalidad del libro que manejaba y se conserva en el patrimonio neoplatónico [29].

El esfuerzo realizado por Zeller y Prächter, seguidores como otros muchos, de Fabricius, ha conducido a una conclusión diametralmente opuesta a la que apuntaban. Se pretendía eliminar a Ammonio el cristiano para hacer campear el pensamiento pagano de Plotino, y ha resultado que el fundador de todo el sistema de la filosofía depurada, conforme a Porfirio y Hierocles, es Ammonio. Las páginas de despedida que Zeller dedica al pensamiento filosófico pagano suponiéndolo sofocado por la intransigencia cristiana medieval, se deben transformar en saludo al fundador del pensamiento filosófico europeo, Ammonio de Alejandría. "Nadie ignora la parte preponderante de los escritos del Ps. Dionisio en la elaboración sistemática del pensamiento medieval. La influencia de este personaje misterioso se manifiesta en todos los grandes pensadores, desde el siglo IX hasta el Renacimiento, se le lee, se le traduce, se le comenta, se le incorpora en las sumas [30]. No ha sido menor su influjo en el Oriente [31].

ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

---

[28] Cfr. Tatakis, *I. c.*

[29] Cfr. G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, en Revue d'Histoire Ecclésiastique, 32 (1936) 5-23.275-302. Bardy dice a propósito del Ps. Dionisio: "Ce qui est sûr, c'est que jamais fraude litteraire n'a connu un parell succès et aussi durable: jusqu'au milieu du XIX siècle, on a enseigné l'authenticité des traités et des lettres de Denys et l'on continue â rééditer les livres qu isont censés la demontrer".

[30] *Thery*, P G, O. P.: *Etudes dionysiennes* I, préface Paris (1932) p. I.

[31] Cfr. Tatakis, I. c. p. 38. En Oriente comenzó a influir el Ps. Dionisio ya desde el s. VI, en que tuvo el primer Comentario de Juan Escitopolita (el Escolástico, según Krumbacher p. 56).

¿DEFIENDE SUAREZ LA REAL DISTINCION DE EXISTENCIA Y ESENCIA EN LAS CRIATURAS?

Desde que el P. Mónaco [1] dijo que la distinción real que establece Suárez entre la subsistencia y la esencia actual, era equivalente a la distinción real que establecen los tomistas entre la existencia y la esencia, no han faltado quienes han tomado este aserto con más rigor tal vez que el pretendido por el P. Mónaco. Dicen que la coincidencia es perfecta, lo cual se manifiesta así por el esquema estructural del ser creado que patrocinan tomistas y suaristas, como por las concesiones y modos de hablar del mismo Suárez.

El *esquema estructural,* dicen, del ser creado es el mismo en ambas escuelas. Tanto los tomistas como Suárez ponen en el ser creado subsistente solamente dos elementos realmente distintos: uno es la esencia actual, y otro es un complemento necesario para que el ser creado pueda existir en sí. Los tomistas a la esencia actual la llaman solamente esencia actual, y al complemento, que hace subsistir al ser subsistente, lo llaman existencia. Suárez, por el contrario, a la esencia actual la llama existencia, y al complemento, que la hace subsistir, lo llama subsistencia y no existencia. Ambas escuelas convienen en las cosas y sólo difieren en los nombres. Las dos escuelas parece que fomentan discordias irreconciliables; pero cuando reflexionen que bajo diversas voces dicen la misma cosa, las discordias desaparecerán automáticamente.

Esta identidad del esquema estructural del ser aparecerá más nítida, si lo exponemos bajo el aspecto de la potencia y del acto. En ambas escuelas la esencia *creada* y *actual* queda todavía en *potencia* en el orden existencial, de manera que sin un complemento añadido no puede existir; y en ambas escuelas esa potencia se actualiza por un complemento existencial, que capacita a la esencia para que pueda seguir en la actualidad: a ese complemento o acto existencial Suárez lo llama subsistencia y no existencia, y los tomistas lo llaman existencia: las cosas son las mismas en ambas escuelas, y solamente los nombres varían.

A este tenor de la doctrina se añaden las concesiones que hace Suárez en muchas ocasiones. Porque *primeramente,* alguien le objeta que la subsistencia es lo mismo que la existencia; y como quiera que la subsistencia, según Suárez, se distingue realmente de la esencia actual, se sigue que también la

---

[1] Monaco, *Praelectiones Metaphysicae Generalis* (Prati 1939) thes, 36; J. Iturrioz. *Existencia tomista y subsistencia suareziana*: Actas del primer Congreso internacional de Filosofía, Mendoza, t. II, 798-804; Idem, *Estudios sobre la Metafísica de Suárez*, Madrid, 1949, capítulo sobre la subsistencia y el supuesto.

existencia se distingue realmente de la *esencia*[2]: a lo cual Suárez responde, que el objetante sólo difiere de palabra de la opinión suareziana: Suárez no pretende otra cosa sino que además de la esencia actual y de un complemento que la haga existir en sí, no se da ningún otro elemento en el ser creado subsistente[3].

En *otra ocasión* dice que la subsistencia es el *acto* de la esencia, sin la cual la esencia estaría meramente en *potencia;* y como este es el concepto de existencia, se deduce que la subsistencia para Suárez es lo mismo que la existencia. Así se muestra cuando prueba que la esencia divina es subsistente por sí misma, aunque no supuesto. Si la esencia divina por sí misma, dice, no incluyese la subsistencia, la esencia divina no sería *acto* perfectísimo, sino que estaría en *potencia,* y necesitaría de un *acto* distinto para alcanzar su complemento y para estar en acto: además la subsistencia divina se dice que pertenece a la suma *perfección intensiva* del ser y que es una perfección *simple* (simpliciter simplex): he aquí sus palabras: Sin la susbsistencia la divina esencia "*non intelligitur ut actus omnino perfectus, sed quasi in potentia et indigens ad suum complementum ulteriore actu*[4]. Y la subsistencia *pertinet ad summam perfectionem intensivam entis, est enim perfectio simpliciter simplex*[5] (nit. 1. 4, c. 11, n. 3).

Finalmente Suárez tiene muchas expresiones en que dice abiertamente que la subsistencia es un puro término de la esencia actual y eso en el orden existencial. He aquí las fórmulas en que expone su pensamiento:

La subsistencia es "terminus aut modus naturae secundum esse exsistentiae, ultimus terminus naturae secundum exsistentiam eius, terminus naturae substantialis. ultimus ac purus terminus naturae, comparatur ad naturam, non ut forma, sed ut purus terminus:... (natura) ut terminabile ad suum terminum:... et late loquendo seu reductive se habent ut actus et potentia; actus naturae substantialis et ultimus; veluti ultimus actus naturae, ultimus terminus existentiae; terminus naturae.

Todas estas expresiones son aplicables a la existencia, pero además el mismo Suárez formula el carácter existencial de este complemento, en las siguientes expresiones: La subsistencia es "*ratio per se exsistentie; formaliter modus ipsius esse; non exsistentia per se, sed potius perseitas exsistentiae, seu modus naturae per se exsistentis*[6].

Esa identidad del esquema estructural del ser creado en ambos sistemas; esas concesiones de Suárez de que su diferencia con los tomistas es meramente de palabras, y esas apelaciones con que llama a la subsistencia *el acto más perfecto de la esencia;* esas frases en que dice frecuentemente que la subsistencia es acto último de la esencia en el *orden existencial,* dicen bien claramente que la coincidencia real de ambos sistemas es perfecta: la subsistencia para Suárez es la existencia tomista; y como la subsistencia se distingue realmente de la esencia según Suárez, también según él se distingue la existencia

[2] DM 31, 5,5. Renunciamos a copiar *todos* los pasajes citados. No tenemos papel para ello. Además, los pasajes en que nos apoyamos son tan claros, que basta acudir al libro, saber latín y no llevar prejuicios.
[3] DM 31, 5, 6; De Incarn. d. 36, 1, 3, fine.
[4] De Incarn. d. 11, 3, 17.
[5] De Trinit. 1. 4, c. 11, n, 3.
[6] DM 34, 4, 23 et passim.

de la esencia. El tenor de la doctrina y las concesiones de Suárez manifiestan esta perfecta coincidencia.

Así que el problema que se presenta es el siguiente: ¿es verdad que hay perfecta coincidencia entre los esquemas estructurales del ser subsistente creado en las escuelas tomista y suarista? Y dado que haya esa perfecta equivalencia, esa equivalencia ¿se ha de entender por reducción del esquema suarista al tomista, o, por el contrario, por reducción del esquema tomista al suarista? El esquema suarista se reducirá al tomista, si la subsistencia suareziana es realmente la existencia y si da los efectos formales de existencia: porque en este caso, así como para Suárez la subsistencia se distingue realmente de la esencia, también se distinguirá realmente de la esencia actual la existencia que es lo mismo que la subsistencia. Y viceversa, el esquema tomista se reducirá al suarista, si la esencia actual es ya por sí misma existencia completa, y si lo que ellos llaman existencia, no da efectos formales algunos de existencia, sino solamente el modo de que la existencia, ya constituída, exista en sí y no en otro.

La respuesta que nos parece la más acertada es la siguiente: la equivalencia de los *esquemas* estructurales acerca del ser subsistente creado es el *mismo* en ambos sistemas. Y en esta parte ha hecho una gran luz el ingenio sutil del P. Iturrioz. Esta parte no necesita más discusión, y queda probada con la exposición que hemos hecho del problema. Pero la equivalencia de ambos esquemas no consiste en la reducción del sistema suarista al tomista, sino en la reducción del sistema tomista al suarista. Vamos pues a probar que según el tenor de la doctrina de Suárez la *subsistencia* realmente distinta de la esencia, no puede dar a la esencia efectos algunos formales de *existencia,* porque éstos los tiene completamente la esencia actual por sí misma: y que las pretendidas *concesiones* de Suárez a la doctrina tomista tienen un sentido muy distinto en su contexto. Después brevemente haremos ver cómo, por el contrario, el esquema tomístico se reduce al sistema de Suárez, ya que, según ellos, la esencia actual es por sí misma existencia, y lo que ellos llaman existencia realmente distinta, no da a la esencia ningún efecto formal de existencia, sino sólo de subsistencia.

Y ante todo veamos cómo la subsistencia suareziana no puede dar a la esencia actual ningún efecto formal de existencia, porque todos los efectos formales de la existencia ya los tiene la esencia actual por sí misma.

La prueba de este aserto no se puede dar convenientemente si no tenemos una definición inequívoca de existencia en que todos convengan, y esa definición la tenemos en Suárez.

Existencia es aquello por lo cual la esencia está formalmente fuera de la nada y fuera de los posibles y fuera de las causas[7], y eso de una manera

---

[7] Ego enim per exsistentiam intelligo id quo unaquaeque res formaliter habet ut sit actualis entitas in rerum natura et extra nihil seu extra causas suas... Quia res quae actu est extra nihil et extra causas, hoc ipso intelligitur actu exsistens: quid enim alliud significare potest hoc verbum exsistendi? *Y eso de una manera completa, porque una cosa distinta no le podría dar nada en orden a la actualidad, sino en orden a ciertos modos de ser*: Tertio quia si hoc quod res intelligitur actu esse in rerum natura extra causas suas, non intelligitur actu exsistens, quaero: quid illi *addat* exsistentia postea adveniens. Certe non potest illi tribuere ut *actu sit,* hoc enim aperte supponitur ex vi prioris conceptus (essendi in actu): tribuet ergo quod *hoc* vel *illo modo* sit; at vero

completa y no a medias. Esta última partícula le parece esencial a Suárez. Y por eso al querer probar que la esencia actual por sí misma es existencia, dice que ella está por sí misma fuera de las causas *completamente*: *Ens actu idem est quod exsistens* (*complete*), *alioqui dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod inintelligibile* (contradictorium) *est* [8]. En esta definición de existencia convienen también los tomistas; y así no dicen simplemente que existencia es aquello por lo cual la esencia está fuera de la nada y de los posibles y de las causas, sino que añaden que todo esto lo ha de dar la existencia completamente, lo cual dan a entender con la partícula *actus ultimus essentiae*, o *actus completus essentiae* [9].

Ahora bien, esta definición se verifica en la esencia actual, por sí misma y sin más añadidura de cosa distinta [10]. Porque la esencia actual por sí misma se distingue de la nada y de los posibles, ya que la nada y los posibles no tienen actualidad, y la esencia por sí misma tiene actualidad: de lo contrario no se distinguiría de los posibles y de la nada, ni podría hacer composición con ninguna otra realidad. Además, ella por sí misma está fuera de las causas,

---

hoc iam non pertinet ad rationem exsistendi absolute, sed ad determinationem quamdam et modificationem ipsius exsistentiae, unde hoc pertinet potius ad rationem *subsistentiae* vel *inhaerentiae* (De Incarn, d, 36, 1, 3).

[8] DM 31, 4, 6.

[9] He aquí algunas definiciones tomistas de la existencia. Dicitur esse actus entis in quantum est ens, i. e. quo denominatur aliquid esse actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis que in decem genera dividuntur D, Th, 3, q. 17. a. 2; Quodl. 9, q. 2, a. 2): *es decir, que existencia es solamente aquello por lo cual una cosa está in rerum natura.* Esse est illud a quo omnia denominantur entia et quo omnia formaliter sunt, et quo proinde omnia sunt entia in actu. (NORBERTUS DEL PRADO, *De veritate fundamentali*, p.11). Communiter quidem vocatur ens in actu omne quod *quomodolibet* extra causas est (ibid). Existentia est id quo res est extra nihilum in ordine actualium (REINSTADLER, *Philos. Scholastica*, I, 294, Herder 1934). In his quae non sunt ipsum esse, sed aliquid quod potest esse et non esse, existentia definitur actus essentiae, seu *rei extra causas et nihilum sistentia* (Goudin, Phil, Thom., IV q. 2, a. 3); Añaden, sin embargo, de ordinario el matiz de Poulpiquet: id quo res constituitur extra causas *ultimate* et *complete*, o *ultima actualitas in linea entis*: o sea, que una vez comunicado el efecto formal de la existencia, posee el ser la máxima actualidad en orden a existir fuera de la nada. Por aquí se ve que en todos los autores la existencia se define por su oposición formal a la nada, a los meros posibles y por la extraposición fuera de sus causas, y, eso, de una manera total. Lo que no es oponerse a la nada, a los posibles, y lo que no es estar formalmente fuera de las causas, no es existencia, sino algo añadido a la existencia.

[10] Suárez, al rechazar la real distinción entre esencia actual y existencia, prueba primero en general la *identidad* (31, 3, 6-8; s. 4, 1-7) diciendo que la real distinción no solamente es *infundada* por carecer de argumento alguno (35, 3, 10), sino que, además, es *contradictoria*, porque una existencia realmente distinta de la esencia actual no podría dar a la esencia actual ningún efecto formal de existencia (31, 5, 11-13). Pero después de haber rechazado en general la real distinción, considera en particular las *tres hipótesis* muy diversas en que defienden la real distinción sus defensores. La primera hipótesis es la de *Avicena*, que quiere que la existencia sea un accidente real y absoluto de la esencia (31, 6, 1-8). La segunda hipótesis es la de Soto, que quiere que la existencia sea un modo real de la esencia (31, 6, 9-12). La tercera hipótesis es la de los que quieren, como *Cayetano*, que la existencia sea un acto verdadero de la esencia actual, perteneciente reductivamente al género de la esencia (31, 7, 3. 5. 6.). Así que los que dicen que Suárez no consideró sino la posición de Avicena, y que sólo refuta que la existencia sea un accidente absoluto, al modo de la cantidad, y separable de la esencia, han leído algo de prisa a Suárez.

porque ha sido producida directamente por la acción del Creador; de lo contrario habría que decir que había alguna realidad en el mundo que no hubiese sido inmediatamente hecha por Dios. Por fin, todos estos efectos formales los tiene la esencia por sí misma de una manera *completa*. Porque si la esencia por sí misma no estuviera completamente fuera de la nada y fuera de los posibles y fuera de las causas, estaría sólo *a medias* fuera de la nada y fuera de los posibles y fuera de las causas: es decir, que estaría *semifuera* de la nada y *semifuera* de los posibles y *semifuera* de las causas: y esto es perfectamente contradictorio cuando se habla de esencias, las cuales consisten en indivisible, y por consiguiente o están del todo fuera de las causas y de la nada y de los posibles, o del todo no tienen realidad alguna [11].

Es pues manifiesto que en la sentencia suareziana la esencia actual tiene por sí misma todos los efectos de la existencia: lo cual vale, como es claro para los entendidos, no de la esencia creada, absolutamente considerada, sino de la esencia contingente en cuanto ha sido creada por otro y no ha sido destruída: la esencia absoluta es realmente su existencia solamente en Dios, no en las criaturas [12].

Y si la esencia por sí misma tiene todos los efectos formales de la existencia, se sigue que éstos no los puede recibir de una forma realmente distinta, cual es la subsistencia: la subsistencia pues, no es existencia ni puede dar efectos algunos de existencia [13]. Si la subsistencia es necesaria para que la esencia actual siga existiendo, no por eso es existencia, sino un modo de lo ya existente, el cual hará que el existente esté en sí y no en otro [14].

Y esta misma identidad real de la esencia actual con la existencia la prueba siempre con los mismos fundamentos. Uno de los casos más insignes en que ve confirmada su doctrina, es la humanidad de Cristo. En ella no hay cosa creada sino solamente la esencia creada: la subsistencia es la divina del Verbo. Pues bien, esa esencia es palmariamente existencia por sí misma. Porque ella ha sido creada por una acción directa de Dios, la cual ha producido la esencia, y no una subsistencia distinta de ella. Y así ella está fuera de la nada y fuera de los posibles y fuera de las causas, y esto de una manera completa [15]: porque de lo contrario habría que decir que por sí misma está semifuera de la nada y semifuera de los posibles y semifuera de las causas, lo cual, hablando de una esencia que consiste en indivisible, no tiene sentido: tal esencia o del todo está fuera de las causas y de la nada y de los posibles, o del todo no es realidad alguna. Si pues ella es existencia, es contradictorio decir que los efectos formales de la existencia le vienen de una forma realmente distinta. Si pues tiene una subsistencia distinta, ésta no le da el existir, sino el existir en la subsistencia del Verbo, y no en la suya.

Se ve pues, que el tenor de la doctrina de Suárez no pide que la subsistencia se reduzca a la existencia tomista; y así, aunque concede que la *sub-*

---

[11] DM 31, 5, 10-13; et s. 4, 6, et passim.
[12] DM 31, 6, 13-16.
[13] Adviértase que Suárez no rechaza solamente la real distinción como infundada (31, 5, 10), sino también como contradictoria: porque aquella forma es contradictoria, que no puede dar ningún efecto formal; y una existencia realmente distinta de la esencia actual no puede dar a esta ningún efecto normal de existencia, porque ya los tiene todos por sí misma; luego la existencia es una forma o acto contradictorio (31, 5, 11-13).
[14] DM 31, 5, 6, 7; *De Incarn.* d.36, 1, 3 fine.
[15] DM 31, 12, 17-21; cf. s,9,15.

sistencia se distingue de la esencia, no ha de conceder que la *existencia* se distingue de la esencia actual.

Vengamos ya a las pretendidas concesiones de Suárez acerca de su coincidencia con el sistema tomista, que identifica la subsistencia con la existencia.

El *primer pasaje* aducido es el de la disputa 31, sec. 5, n. 5 y 6. Allí objetan a Suárez que la subsistencia es lo mismo que la existencia, porque es necesaria para que el ser exista; y como la subsistencia se distingue realmente de la esencia, también la existencia se distingue realmente de la esencia. Y a esto responde que la *sentencia del objetante se diferencia sólo de palabras de la sentencia de Suárez.* Restablezcamos el contexto, y veremos lo que significa esta respuesta de Suárez.

Responde ante todo Suárez que si el objetante pretende que en el ser subsistente creado hay solamente dos cosas realmente distintas, en orden a subsistir, que son la esencia actual y el modo por el cual la cosa subsiste en sí y no en otro, *entonces* la sentencia que se objeta, coincide con la de Suárez, y la diferencia solamente es de palabras [16].

Pero si la objeción pretende que la subsistencia da algunos efectos formales de la existencia, entonces la propuesta hay que *rechazarla en absoluto,* y eso por muchas razones: la *primera* es porque la subsistencia no da efectos algunos formales de la existencia, porque éstos ya los tiene la esencia por sí misma [17]. La *segunda* razón es porque si a todo lo que se necesita para que se conserve la cosa en su actualidad se llama existencia, entonces habría que llamar existencia a la materia primera con respecto a la forma material, porque ésta no puede existir sin aquélla; y el sujeto de los accidentes sería la existencia de los accidentes, cosa que la mayor parte de los tomistas con Santo Tomás rechaza como imposible; y la misma naturaleza completa sería la existencia de la subsistencia, ya que ésta no puede darse sin aquélla [18].

---

[16] Alio vero sensu posset quis ita loqui nimirum, quia entitas actualis essentiae substantialis non potest in rerum natura exsistere sine tali modo (subsistentiae), et quod propter hanc causam illud esse, quo essentia intrinsece constituitur ens actu, non vocetur *esse exsistentiae,* sed essentiae tantum, quia per se non sufficit ad constituendam rem exsistentem, sufficit tamen ad constituendam essentiam rei; terminus autem seu modus subsistentiae vocetur esse *exsistentiae,* quia complet entitatem rei, et illo posito, *sufficit* ut res exsistat. Et hic quidem dicendi modus solum est *diversus a nostra sententia in usu terminorum*: nos enim hoc praecipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamos, quod in entibus creatis, praeter actualem entitatem essentiae, et *modum exsistendi per se vel in alio,* non fingatur aliud esse exsistentiae distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiae et a *modo per se exsistendi vel inhaerendi* alteri, quod iam nobis concedit illa sententia illo modo explicata. (DM 31, v,6.)

[17] Displicet tamen valde ille modus loquendi. Primo propter *abusum terminorum,* quia per esse exsistentiae nemo intelligit omne *id sine quo actualis rei entitas conservari non potest, sed quo formaliter huiusmodi entitas in ratione entis in actu et extra suas (complete) constituitur:* ergo licet actualis entitas essentiae substantialis non possit esse sine subsistentia, *si per illam (subsistentiam) formaliter non habet quod sit extra causas, non potest dici quod per illam exsistat, et consequenter neque illa potets exsistentia appellari* (Ibid.n.6).

[18] Y prolongando la enumeración de consecuencias inadmisibles, la acción sería la existencia de la cosa que se conserva, y los accidentes propios sería la existencia de la substancia, y la figura sería la existencia del ser actualmente extenso, y los prerrequisitos, sin los cuales una cosa no se puede conservar, serían la existencia de lo que perdura.

La *tercera* razón es porque la esencia actual se puede conservar milagrosamente sin la subsistencia, o por lo menos esto no dice abierta contradicción; mas es abiertamente contradictorio que una cosa se conserve en su actualidad sin la existencia; luego la subsistencia no es la existencia [19]. La *cuarta* razón es porque la subsistencia se compara a la naturaleza substancial como la inherencia a la esencia actual de los accidentes; mas la inherencia no es la existencia de los accidentes, sino que es un modo del accidente ya existente; luego la subsistencia tampoco es la existencia de la naturaleza substancial, sino un modo de la esencia ya existente [20]. *Finalmente* dice que los que pretenden que la subsistencia es la misma existencia, lo hacen solamente para tener el consuelo de afirmar, por lo menos de palabra, que la existencia se distingue realmente de la esencia: porque como la subsistencia se distingue de la esencia y ellos la han llamado voluntariamente existencia, podrán decir que la existencia se distingue realmente de la esencia actual [21].

Así que Suárez no concede, sino que se opone con todas las fuerzas de su dialéctica a que su sistema coincida con el tomístico, si estos pretenden que la subsistencia da efectos algunos formales de existencia.

El *segundo pasaje* aducido antes para mostrar la coincidencia de Suárez con el sistema tomístico es cuando prueba que la esencia de Dios, absolutamente considerada, tiene una subsistencia absoluta. Y ven la coincidencia en la prueba de esta tesis. Si la esencia, dice Suárez, no tuviera por su concepto mismo la subsistencia, la esencia divina estaría en *potencia* para recibir la subsistencia, la cual sería el *acto* de esa potencia, y un acto de *suma perfección* intensiva, que es perfección *simpliciter simplex*: mas estos caracteres son los caracteres de la existencia; luego la subsistencia es la misma existencia [22].

Pero tal manera de argüir no concluye nada. No dice Suárez que la esencia estaría en *potencia* para la *existencia*, sino para la *subsistencia:* y no dice que la subsistencia es una perfección suma intensiva, sino que es una perfección que *no puede faltar en el ser* que es *intensivamente* perfecto, ya que tal perfección contribuye a la perfección intensiva suma; y al decir que es perfección *simpliciter simplex*, no dice que sea existencia, porque todas las demás perfecciones que hay en Dios son también perfecciones simpliciter simplices, y sin embargo no son *la existencia.*

Si fuera válida esta manera de argüir para probar que la subsistencia en Suárez es la existencia, lo mismo valdría para probar que, según Suárez, la intelección o la potencia activa divina son la existencia. Porque si Dios por su misma esencia no fuera intelección, no se podría concebir como acto perfectísimo, sino que se habría de concebir en *potencia*, que necesitaría para su complemento total de un *acto* ulterior; ese acto ulterior pertenece esencialmente al que es perfección suma *intensiva* y es por fin una perfección *simpliciter simplex*: luego la *intelección* o la *potencia* activa de Dios es la existencia divina formalmente, consecuencia que nadie querrá admitir. Si pues esta argumentación no sirve para probar que la intelección es formalmente la existencia divina, tampoco ha de valer para probar que la subsistencia es formalmente la existencia divina:

El tercer pasaje es el de la disputa 34, secc. 4, n.23, donde se hallan muchas frases en que Suárez dice que la subsistencia es puro término de la esencia, y *esto en el orden existencial,* o sea, en el orden de la existencia,

---

[19] DM 31, 5, 8.
[20] Ibid. n.9.
[21] Nec video qua ratione moveantur qui sic loquuntur, nisi ut verbis saltem defendant existentiam distingui ex natura rei ab essentia, cum in re solum de subsistentia id sentiant (Ibid. n.10).
[22] De Trinit., 1.4, c.11, n.3.

frases que ya hemos transcrito antes [23]. De donde se deduce que para Suárez la subsistencia es la existencia y da efectos formales de existencia.

Pero basta restituir las frases a su contexto, para ver que Suárez está muy lejos de hacer esas concesiones, y que el sentido de las frases es muy distinto.

Para entender el pasaje principal que se objeta, que es la disputa *34, sec. 4, n. 23,* será necesario exponer cuál es el problema que allí se ventila y cuál es la solución que da Suárez.

Decía Cayetano que en el ser subsistente hay necesariamente tres elementos realmente distintos, con este orden: primero está la esencial actual creada por Dios: segundo la subsistencia, y tercero la existencia. Por donde se ve que la subsistencia es una perfección, no de la existencia, ni de lo ya existente, ya que la existencia viene después de la subsistencia, sino que es una perfección de la esencia, en el orden de la esencia y no en el orden de la existencia [24].

Al juzgar Suárez esta opinión dice que la subsistencia no viene a la esencia antes de la existencia, como quiere Cayetano, sino después de la existencia. Y de aquí se sigue que la subsistencia no viene a perfeccionar a la esencia, sino *a lo ya existente;* no es una perfección de *la esencia,* sino de la *existencia ya completa;* no es una perfección en el orden de la esencia, cuando *todavía no existe,* sino que es una perfección en el orden de la existencia, o sea, *cuando ya la esencia actual existe.* Primero, pues, es la existencia, y después es la subsistencia, y así la subsistencia no da efecto alguno de existencia, sino que supone ya la existencia plenamente constituída, y sólo le da un *modo* de estar en sí y no en otro: es un *modo,* por el cual la existencia, o mejor, el existente ya completo, está *en sí* y no en otro. Este es el sentido clarísimo del pasaje, el cual vamos a comentar, aunque nos hagamos algo largos.

Dico ergo primo, personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimun complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) *ut existentiam* eius compleat in ratione subsistentiae: *supone, pues, ya la existencia de la naturaleza, y dice que la personalidad le da a esa existencia ya completa un complemento en razón de subsistencia.*

Ita ut personalitas non sit proprie *terminus* aut *modus* naturae secundum *esse essentiae,* sed secundum *esse exsistentiae ipsius naturae. Claramente afirma contra Cayetano que la personalidad no es una perfección de la naturaleza en razón de esencia, y antes de que tenga la existencia, sino que es un término y un modo de lo que ya existe.*

Haec assertio fere probata est supra contra Caietanum et alios. Y la prueba ahora concisamente... Nam existere ex se solum dicit habere entitatem (complete) extra causas seu in rerum natura: unde de se (exsistere) indifferens est ad modum exsistendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum exsistendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante: at vero subsistere dicit determinatum modum exsistendi per se et sine dependentia a sustentante. Igitur quamdiu exsistentia non est terminata per modum exsistendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Rursus si (existentia afficiatur modo exsistendi in aliquo a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia iest in alio a quo pendet et ad compositionem alicuius completi entis ordinatur. *Este argumento no necesita comentario; su resumen es como sigue: el existir y el existente mismo es indiferente y está en potencia, no para existir, sino para tener el modo de existir en sí o el modo de existir en otro; y mientras*

[23] Cf. nota 6.
[24] DM 34, 4, 17-22.

no le venga el modo de existir en sí, estará en un estado incompleto e interminado, no en el existir, sino en el modo de existir en sí o en otro. Así que la subsistencia no es un acto que da existencia, sino un acto, que quita a lo ya existente, la indiferencia para existir en sí o en otro.

Tunc igitur *existentia* naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit *affecta modo exsistendi per se*: *hic ergo modus complet rationem subsistentiae* creatae. *Nunca dice que la subsistencia es un modo de la esencia o naturaleza sin más, sino que es un modo de la naturaleza ya existente*: por tanto la subsistencia no da efecto de existencia, sino el terminar la existencia con el *modo* de existir en sí y no en otro.

Ideoque (subsistentia) merito dicitur esse terminus aut modus naturae secundum *esse exsistentiae*: *como quiera que la subsistencia sobreviene al ser ya existente y no antes de la existencia, por eso la subsistencia es una perfección en el orden de lo ya existente, no para darle la existencia.*

La naturaleza actual, "concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) exsistentia qua fiat ens in actu; postquam vero est essentia in actu (per exsistentiam) solum indiget modo exsistendi in se ac per se: hic ergo est ultimus terminus naturae secundum exsistentiam eius: et hoc est munus personalitatis. *Así que la naturaleza actual, una vez que es actual, sólo necesita próximamente la existencia (según nuestro modo de concebir, porque en realidad ya la esencia actual es existencia); mas una vez que la esencia actual está completada por la existencia, ya sólo necesita de la subsistencia. Así que la subsistencia no da ningún efecto formal de existencia, sino que una vez constituída plenamente la existencia, la subsistencia le da el último término y el modo que necesita para existir en sí y no en otro*[25].

Según el pasaje comentado, el existente que ya está plenamente constituído como existente, todavía está *indiferente, incompleto y en potencia* para el modo de existir en sí o para el modo de existir en otro; esta indiferencia se quita por la subsistencia o sea por el modo de existir en sí, el cual modo es el término, el complemento y el acto que complementa *al existente*, no *para existir*, porque eso ya lo tiene en sí, sino para *existir en sí* y no en otro. De donde se desprende que el modo de la *subsistencia*, no de ninguno de los efectos formales de la existencia, puesto que sobreviene *al existente plenamente constituído.*

Y para que se vea cuán lejos está Suárez de conceder que la subsistencia dé algún efecto formal de la existencia, vamos a enumerar algunos casos en que con más energía aparece esa negación.

a) La esencia substancial puede conservarse en su actualidad sin ninguna subsistencia propia ni ajena: ésta no es su opinión propia, pero dice que no dice abierta contradicción y que es probable; mas sin la existencia no puede conservarse la esencia actual; luego la subsistencia que le falta no es la existencia[26].

Y cosa parecida siente acerca de los accidentes eucarísticos. Dice que no repugna el que los accidentes se conserven separados sin inherencia y sin ningún modo de perseidad: esta última sentencia no es la propia de Suárez, pero dice que no es contradictoria[27]. Mas es una cosa abiertamente contradictoria que el accidente se conserve

[25] DM 34, 4, 23. El sentido de todo este pasaje lo resume maravillosamente Suárez en otra parte cuando dice: Et dicendum est... subsistentiam esse modum naturae exsistentis ut exsistens est, atque adeo exsistentiae ipsius. Nam ex vi exsistentiae solum intelligitur natura extra causas suas, et apta ut in se et per se sit: per subsistentiam vero actu terminatur et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi (De Incarn, d.8, 4, 3).

[26] DM 31, 5, 8.

[27] DM 34, 6, 29.

separado, sin la existencia; luego ni la inherencia ni la perseidad del accidente, que falta en la hipótesis hecha son la existencia del accidente.

c) La substancia creada ya existente es esencialmente *potencial* para tener o no la subsistencia, y de ninguna manera consiste en existir *por sí y en sí* actualmente. Mas si bien la substancia creada y actual es siempre potencia para la subsistencia, mas no por eso es potencia para recibir la existencia, como él mismo lo explica al asentar esta índole potencial de la substancia creada: *Atque hinc obiter intelligitur cur existentia substantialis naturae creatae, quamvis completae, per seipsam et ex vi suae rationis formalis, non sit subsistentia, quia nimirum non includit actu modum per se, potius est indifferens modo dicto ut possit inniti alteri sustentanti et ab illo pendere* (DM 34, 4, 28), Así que las dos cosas son verdaderas: que la esencia actual ya existente es indiferente para su subsistencia, y está en potencia para ella, y que, sin embargo, no sea potencia ni esté indiferente para existir, porque ya existe completamente. La subsistencia es algo completamente distinto de la existencia actual y completa, y no da efectos formales algunos de existencia.

d) En otro sitio, queriendo probar *a priori* la real composición de substancia y de subsistencia en toda criatura, arguye así: es probable que toda substancia creada, incluya en sí alguna composición substancial real, por distar infinitamente de la simplicidad divina; mas no se puede hallar otra composición real substancial que la de substancia y de subsistencia. Porque la composición de esencia y de existencia no es real; y lo mismo se ha de decir de la composición de género y diferencia: luego parece que necesariamente se ha de dar esta composición real de substancia y de subsistencia [28].

Se ha visto hasta aquí cómo, aunque se conceda la identidad de la estructura del ser real en el sistema tomista y en el suareziano, sin embargo esta identidad no es por reducción del sistema suareziano al tomista, ya que no concede a la subsistencia, realmente distinta de la esencia, efectos formales algunos propios de la existencia. Por consiguiente, esa pretendida identidad ha de consistir en la reducción del sistema tomista al suareziano. La esencia actual, como la conciben generalmente los tomistas, ya tiene identificada consigo una actualidad que no recibe formalmente de la existencia, aunque siempre *con* y *bajo la* existencia. Y si por sí misma ya tiene actualidad, está fuera de la nada, y fuera de los posibles, y fuera de las causas, y eso de una manera completa y no a medias, ella, por sí misma, es existencia. La existencia, que añaden como realmente distinta de la esencia, no puede, ni como *ens quo*, ni como *ens quod* ni de otra manera concebible, dar formalmente a la esencia nada de actualidad, ni nada de extranihilidad, ni nada de estar fuera de los posibles o de sus causas; sólo le da la condición necesaria para proseguir en la actualidad y para que tenga peculiar modo de estar en sí. Mas eso no es dar efecto alguno formal de existencia, sino solamente de subsistencia.

J. HELLIN, S. I.

---

[28] DM 34, 6, 9.
[29] DM. 34, 3, 14.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

GOLDMANN, LUCIEN: *Sciences humaines et philosophie.* Pres. Univer. de France. París, 1952; 19 × 12 cms.; 147 pp.

El autor reflexiona sobre las relaciones de la filosofía con las ciencias humanas. Observa que no pueden ser como las de la filosofía con las ciencias cosmológicas. Se puede admitir como válido hasta nueva orden para el mundo físico que un dominio de conocimiento queda adquirido para la ciencia positiva en la medida en que se libera de toda ingerencia filosófica. Al contrario, si la filosofía aporta efectivamente ciertas verdades fundamentales, concernientes a las relaciones del hombre con otros hombres y de los hombres con el universo, entonces estas verdades tienen que encontrarse en la base misma de las ciencias humanas y de sus métodos. Es decir, que si la filosofía aporta realmente verdades sobre la naturaleza humana, como sucede de hecho, entonces todo ensayo de eliminarla falsifica necesariamente la comprensión de los hechos humanos. En este caso, las ciencias humanas deben ser filosóficas precisamente para ser científicas (positivas). Así pues, el estudio del método en las ciencias humanas pone, en el plano mismo de la ciencia positiva, el problema de la inutilidad o, al revés, del valor actual de la filosofía. Esta es la idea que inspira todo el trabajo. En particular, se deduce la conclusión de que no se debe estudiar aparte ni la sociología ni la historia. El conocimiento concreto no es una suma de aspectos o abstracciones justificadas, sino una síntesis. En este caso, puesto que las abstracciones no están justificadas, la síntesis es imposible. No se trata por tanto de reunir los resultados de la sociología y de la historia, sino de abandonar toda sociología y toda historia abstractas para llegar a una ciencia concreta de los hechos humanos, que no puede ser más que sociología histórica o una historia sociológica. Esta es la tesis del pequeño libro, que pudo presentarse bajo el título de "Introducción a los problemas de método en sociología del espíritu", y cuyos capítulos son: El pensamiento histórico y su objeto; El método en las ciencias humanas; Las grandes leyes de estructura; Expresión y forma. Lástima que la filosofía que guía al autor y a la que se refiere en toda su obra, sea la filosofía marxista, el materialismo dialéctico. Su sociología es la marxista y su estructura dinámicosocial la de la lucha de clases. Todo esto hace que la arbitrariedad se introduzca en casi todas las páginas, cuando quiere descender al campo histórico.

J. GERARDO.

SELVAGGI, F. (S. J.): *Problemi della fisica moderna*. "La Scuola", Brescia, 1953; 25 × 18 cms.; 164 pp.

Hay que saludar con satisfacción la aparición de este volumen tan oportuno. Ningún filósofo—pero menos el escolástico—puede asistir pasivamente al progreso de la ciencia. Tiene razón el autor al subrayar desde el principio que la filosofía de Santo Tomás no es una filosofía clausa en esquemas apriorísticos necesarios, sino esencialmente abierta a los influjos y repercusiones que pueden llegarle de la realidad objetiva y experimental, sea que se la conozca vulgar o científicamente. Es un acierto que sea ésta la idea directriz del libro no sólo en la intención del A. sino también efectivamente. El contenido lo forman trabajos ya publicados por el A. en varias revistas, pero que aquí han sido sometidos a un esquema unificador, a retoques y reelaboraciones más profundas e incluso a cambios de opinión. Cuatro son los problemas fundamentales que se estudian en sendas partes. En la primera, la naturaleza de la ciencia física: Valor y límites de la ciencia; La ciencia moderna y el neopositivismo; Distinción y complementaridad entre física y filosofía. En la segunda, la teoría de la relatividad: Significado de la relatividad; Absoluto y relativo en el tiempo. En la tercera, la teoría de los cuantos: El principio de indeterminación de Heisenberg; Naturaleza de las leyes físicas; La sustancia en la física cuántica. En la cuarta, ciencia y fe: El científico frente a la fe; El creyente frente a la ciencia.

Este índice de temas persuade por sí solo el interés moderno del libro. Pero es preciso añadir que la lectura no defrauda las esperanzas que sugiere. Con claridad y precisión y con buena dosis de penetración se van evocando y planteando las numerosas cuestiones particulares de esos temas. Las soluciones son igualmente claras y penetrantes. Tienen que satisfacer muchas veces y, en el peor de los casos, parecer razonables a quienquiera haya sentido la inquietud primera de estos problemas. Gusta particularmente el equilibrio y al mismo tiempo el espíritu abierto, sin audacia, con que se abordan las cuestiones y se proponen soluciones. Un especialista querría muchas veces que los análisis y las soluciones fuesen algo más allá, que se precisasen ciertos tópicos, por ejemplo, el del conocimiento "per causas" próximas y remotas (49). Con todo, hay cuestiones que están tratadas más a fondo, como, por ejemplo, la del neopositivismo, la de la relatividad, la de la sustancia en la física moderna y algún punto del indeterminismo moderno, por ejemplo, la manera de proponer el "indeterminismo físico y determinismo ontológico" (120-122). Especialmente el capítulo de la relatividad nos parece bien logrado. Nos satisface la conclusión de que por ella se llega a demostrar la "imposibilidad de una simultaneidad objetiva absoluta de sucesos distantes" (85), y de que "no tiene sentido hablar de un tiempo único objetivo válido para sucesos físicos distantes" (87). En el problema básico de las relaciones entre las ciencias físicas y la filosofía nos agrada la orientación del autor en cuanto trata de superar el dualismo, pero no suscribiríamos la síntesis que insinúa. Creemos que hay que atribuir más realidad aún al fenómeno sensible en sí mismo y no sólo como punto de partida para deducirla. En consecuencia, tampoco aprobaríamos esa concepción de la filosofía natural como conocimiento del tercer grado de abstracción y como "física metafísica" o como una aplicación (especificación) extrínseca de los principios metafísicos al objeto sensible. No se puede considerar a la filosofía natural como *subalterna* de la metafísica pura y simplemente (51). Ni es clásico. Nos gustaría más que el autor abandonase también en este punto otras orientaciones, como lo ha hecho al tratar la relatividad y, en particular, la simultaneidad. Creemos se deja subsistir el dualismo.

Podríamos observar otros detalles, pero no merece la pena. Cualquier lector encontrará provechosa la lectura de este libro. Pero resultará especialmente útil para lectores científicos que sientan alguna inquietud por los problemas filosóficos inevitables en su propio campo científico, lo mismo que para lectores filósofos que no se ocupen particularmente de los problemas filosóficos afines con los problemas científicos.

J. Echarri.

Furlong, Guillermo: *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata 1536-1810.* Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez. Editotorial Guillermo Kraft. Buenos Aires, 1952. 758 pp., 230 × 160 mm.

América Española se dió el lujo de cultivar la filosofía durante su período colonial; aserto que de probarse sería de gran valor, y que considerado comparativamente con otros países coloniales, supondría lo suyo. Pues bien; el presente libro con suficiencia, crítica y amplitud de páginas da fe del hecho de la filosofía en el Río de la Plata antes de su independencia. Es conocido su autor por numerosas obras histórico-críticas en que ha estudiado el aspecto político, social y religioso de su país, lo que le ha preparado para abordar ahora el punto del pensamiento colonial argentino. Antes de él lo habían intentado algunos otros, pero dejándose llevar de prevenciones liberales y con la notoria deficiencia por otra parte de no poder manejar las fuentes mismas de un pensamiento que venía expuesto en latín. Superando a todos ellos en preparación lingüística e ideológica ha compuesto nuestro autor un voluminoso libro en que nos da, primero, los orígenes del pensar filosófico en aquellas latitudes, cuando asomaron los primeros maestros procedentes de España. Después, clasifica el pensamiento allí aclimatado por Colegios, centros universitarios, corrientes filosóficas escolásticas como las del Tomismo, Escotismo y Suarismo, sin que acá y allá falten brotes de cartesianismo, empirismo, enciclopedismo. Puede decirse que la Argentina en los siglos XVII y XVIII fué lo que la metrópoli; más o menos retardados acusó en sus aulas y en sus libros las modalidades todas del pensamiento europeo. Llegó incluso a tener su pequeña floración escolástica. Lo importante es que los próceres de la Independencia, los que proclamaron las libertades políticas americanas fueran discípulos de Sto. Tomás, Suárez y otros grandes escolásticos tanto o más que de Rousseau y de los enciclopedistas. Al hablar así, nos referimos a las bases mismas de la doctrina política que profesaron, no a la fraseología revolucionaria que en ocasiones pudieron reflejar sus folletos y discursos. Hijos de la revolución aparentemente, los graves problemas que discutían en cabildos y juntas debían su origen a los autores tradicionales que asignaban al pueblo el origen inmediato de la Soberanía. La obra de Furlong en este aspecto tiene valor nacional y no poco sentido apologético, buscado este último no por sí mismo—ya que no corresponde a él esta clase de investigaciones—, sino obligado a ello por quienes han querido desautorizar un pensamiento bien respetable. El estudio en su línea es único; culto tanto como comprensivo, preciso y bien fundado. Aporta multitud de datos y documentos. Se le ve al autor en posesión de cuantos papeles guardan las audiencias, los cabildos,

colegios, establecimientos todos coloniales. Escribe fundándose en ellos, y será difícil rebatirlo. Echamos de menos una página bibliográfica con los tratadistas malos o buenos que han tocado el tema en cuestión, y que de una manera dispersa aparecen en las notas y referencias del libro. Así nos sería dado apreciar en un cuadro de conjunto el interés que el pensamiento colonial despierta entre los americanos.

J. IRIARTE.

RUBERT Y CANDAU, JOSÉ M.: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*. Ediciones "Verdad y Vida", Madrid, 1952, 148 pp., 225 × 175 mm.

El estudio de R. Candau viene a reforzar la labor reivindicadora que se nota en torno a la filosofía franciscana del siglo XIV. Antes de esta labor, era demasiado corriente despachar con unos cuantos juicios cerrados, el pensamiento escotista, dado por audaces y extremistas sus tesis de la percepción intuitiva y abstractiva, de la univocidad del ser, de nuestro conocimiento de Dios, de la estructura entitativa del alma, de la contigencia del mundo, etc. Revisar estas tesis, precisando antes sus conceptos mismos, es lo que hace el autor al paso que estudia al franciscano Rubió, uno de los pocos hispánicos que con Pedro Hispano, Gundisalvo, Lulio, suena en los anales del pensamiento medieval. Cada uno de los problemas se va precisando en su planteamiento y solución, demostrando que el escotismo, si sutilizó a veces, supo conservar el justo medio entre la razón y la fe, entre el conocimiento del singular y del universal. Los análisis que sobre cada punto presenta este estudio son detallados y claros. De Wulf en su última edición (1936), que desconoce Candau, es precisamente uno de los que piden la revisión del escotismo; había sentido el peso de la investigación medievalista de los Delorme, Minges, Longpré Böhner, Bulic, etc., y atenúa y corrige muchos de sus juicios anteriores, incluso el referente al voluntarismo del Doctor Sutil.

J. IRIARTE.

EUGENIO FRUTOS: "La filosofía de Calderón en sus Autos Sacramentales". Institución "Fernando el Católico". Zaragoza (1952), 344 págs.

Tiene demasiada talla nuestro Calderón para que no tiente a la continua a intérpretes e investigadores. Fruta madura en forma de Tesis Doctoral es la obra que presentamos. "Tesis" reza el título, pero trabajada a conciencia sobre el estudio directo de la obra calderoniana, principalmente en los "Autos Sacramentales", para extraer de ellos su contenido filosófico. Más mérito cuanto que no abundan los libros dedicados a este problema, y por lo tanto es escaso el material bibliográfico que pudiera orientar al investigador en su estudio de Calderón.

¿Calderón filósofo? Sería desorbitado querer encontrar en nuestro dramaturgo un sistema filosófico personal con ideas geniales o simplemente nuevas; pero de seguro nadie reprochará a quien diga que Calderón individualiza en sus temas poéticos y dramáticos los rasgos y problemas filosóficos de su

tiempo. Aun sin aludir a los teológicos. Calderón no nos dará un sistema en el sentido estricto de la palabra. Era, en sentir de Parker, un "profesor nato", y su medio de expresión la poesía y el drama, con exclusión de cualquier otro. La ligadura entre la filosofía y la poesía es en la obra calderoniana esencial y necesaria. Otra cosa sería establecer la filiación filosófica de nuestro poeta como lo hace Margraff, muy a lo germano, aunque con más buena intención que éxito. Calderón fué el dramaturgo del escolasticismo en general, como Dante puede llamarse el poeta del tomismo en particular.

Tal es la conclusión a que llegamos después de leer el estudio del Dr. Frutos, serio, sereno, lealmente científico dentro de la ortodoxia más limpia y valiéndose de la técnica de trabajo más adelantada, Tras una introducción-guía se abre la primera parte a modo de "composición de lugar". Indice Calderón del pensamiento en su época, cae bien poner el marco temporal y cultural, pasando revista a los caracteres de la época barroca y a los problemas filosóficos del siglo XVII, Esto nos permite contemplar en anticipo el barroquismo de Calderón y su filosofía, sobre todo en los Autos Sacramentales.

La segunda parte—la más analítica y nueva—es la justificación documental confrontando con los propios textos el esquema de las ideas calderonianas. De querer centrar ideológicamente el pensamiento de nuestro dramaturgo, acierta el autor a tomar, como eje de referencia, el tema eterno de la filosofía a lo largo de la historia: el problema antropológico. Pero el hombre, como unidad psico-física, como aspiración al infinito, cuya actuación se hace sentir de modo permanente en nosotros con la preocupación en torno a la vida y la muerte, suavizadas en la filosofía católica, por los ímpetus de la inmortalidad que nos ligan a la urgencia de Dios. El autor insiste más en lo específico del hombre a través de los Autos Sacramentales: origen, naturaleza y destino del hombre; cuerpo y alma; potencias del alma y libre albedrío; sentidos, apetitos y afectos; conocimiento humano; centro de la vida psíquica.

Buena labor científica la realizada por el señor Frutos. De encontrar algún lunar diríamos que a veces es excesiva la analítica y demasiado minuciosa la clasificación. "Las dificultades e imprecisiones que, según Frutos, presenta el estudio de las facultades cognoscitivas en los Autos Sacramentales", creemos desaparecen teniendo en cuenta que para la filosofía escolástica que maneja Calderón, sólo hay estrictamente una facultad cognoscitiva, y Calderón lo que hace es personificar sus diversas funciones intuitivas, discursivas, rememorativas. Nos parece también menos exacto definir el "INGENIO" como la facultad de "inventar (de intuir, acaso pudiéramos decir hoy), mientras el "ENTENDIMIENTO" es la facultad de elegir o discernir (esto es, de juzgar"), (pág. 153). ¿Por qué no ver en Calderón cuando nos habla de "ingenio" lo que el Dr. Huarte definía como la posesión de facultades intelectivas o hegemónicas (entendimiento, imaginativa, memoria)? Debería corregirse una incorrección de la pág. 213 que luego se repite en la nota 357: el autor de la "Historia de la Compañía de Jesús en España" no es el P. A. Arnáiz, sino el P. A. Astrain, S. J."

Pero estas advertencias de detalle no pueden empañar en modo alguno el mérito intrínseco de la obra del Dr. Frutos. Cerramos su libro con tan buen sabor de boca que desearíamos encontrarnos de nuevo con otra producción suya. Decir cosas buenas y profundas es mucho; pero, decirlas además con

magnífica forma literaria es todavía más; sobre todo si los ojos descansan en una impresión esmerada y nítida acompañada de inteligentes índices.

G. BRAVO.

LEONARD CARMICHAEL: *Manuel de Psychologie de l'enfant.* Trad. del inglés. Prefacio, léxico y bibliografía francesa, por R. ZAZO, París, Presses Universitaires de France, 1952; 2 vols.; 1.115 págs.; 22,5 × 14 cms.

Desde 1935 disponíamos en castellano de una traducción directa de la primera edición inglesa de esta obra (*Manual de Psicología del niño*, Ed. Fr. Seix, Barcelona, 1935); pero la presente traducción francesa hecha sobre la edición de 1946, representa un paso adelante sobre el *Handbook of Child Psycology*. Las innovaciones introducidas en el original de esta monumental obra de Psicología infantil (respecto a la primera edición) son considerables tanto por los capítulos suprimidos o añadidos, como por la refundición o retoque de los que permanecen.

En la intención de sus AA. quiere ser un Manual de nivel superior destinado a los mismos investigadores y especialistas, que pretende sobre todo dar información psicológica. La distribución general de materias en los tres tomos en que se divide la obra (de los que sólo han sido publicados hasta el presente dos en francés) es la siguiente: 1.° Crecimiento físico y mental. Las primeras etapas de la infancia. 2.° Desarrollo del lenguaje. Adolescencia. Los niños de los primitivos. 3.° Los deficientes mentales y los superdotados. Psicología diferencial de los sexos.

Cada capítulo—redactado por sendos especialistas—va avalado por una copiosa y selecta bibliografía, en su mayor parte norteamericana (por lo que ha sido completada en la traducción con la bibliografía francesa sobre el tema, desde 1920 a 1950), que ofrece un material precioso de trabajo. Sin restarle nada al enorme valor enciclopédico de esta obra, hay que notar que no sólo se advierte la inevitable falta de síntesis de toda obra de colaboración, sino que, además, la mentalidad analítica de sus autores se refleja demasiado en cada una de sus monografías, en las que se acumula toda clase de datos sin gran visión de la problemática que encierran.

Después de un capítulo inicial (J. E. Anderson), dedicado a los métodos de Psicología infantil, expone L. Carmichael en el capítulo segundo el comienzo y primeros estadios del comportamiento. Este se entiende en un sentido amplio y comprende —según Swenson—siete actos fundamentales: progresión, respiración, absorción de alimentos, expresión, excreción, fonación y reproducción. Primero analiza el autor el comportamiento inicial en peces, anfibios y mamíferos, para pasar luego al hombre. Las cuestiones que se examinan no están exentas de curiosidad: ¿tienen influencia los pensamientos y experiencias de la madre, durante el embarazo, en el hijo? Es cierto que se cuenta algún caso de ello, pero sin fundamento científico. Por lo que se refiere al primer comportamiento intrauterino, a las diecisiete semanas puede notar ya la madre las ligeras patadas del feto, y aun a las catorce puede el médico percibir con el estereoscopio sus movimientos: más todavía: en la octava semana el cordón umbilical presenta ya movimientos regulares de torsión en espiral. Son dignos también de notar el *vagitus uterinus* y los gritos del niño al nacer, aunque sea a los siete (o aun seis) meses. Un feto de nueve o diez semanas dejado caer desde una altura de algunos centímetros sobre una mesa tuvo contracciones activas de los músculos flexores de los miembros. En cuanto a la sensibilidad cutánea, parece comenzar en la región bucal y de la nariz; pero el dolor tarda más en aparecer. Alguien (Cabanis) ha creído infun-

dadamente que el feto tenía conciencia de sí en la vida prenatal, pero esto es influjo de ideas platónicas. En cuanto a la causa biológica de la aparición de un comportamiento diferenciado en el feto, algunos neurólogos se han mostrado inclinados a relacionarla con la mielogénesis.

Para entender mejor el desarrollo genético del comportamiento humano se inserta el capítulo tercero (Ruth M. Cruikshank) en el que se estudia la ontogénesis del comportamiento del recién nacido pasando revista a las funciones de circulación, respiración, nutrición, secreción, a la crisis genital (así llamada por algunos por cierta analogía con los fenómenos de la pubertad), a la reacción ante los estímulos sensoriales, sueño, etc.

El capítulo quinto (T. Thompson) se dedica al crecimiento físico. Cada parte del cuerpo crece por separado, y es digno de notarse que el desarrollo de la cabeza precede al del cuello; el de éste, al del pecho; el de la cintura escapular, al de la pelviana; el de los brazos, al de las piernas, y el del brazo, al del antebrazo, así como el de éste al de manos y dedos. En el capítulo sexto (A. Gesell) se estudia la ontogénesis del comportamiento bajo cuatro esferas principales de organización funcional: 1) Comportamiento motor; 2) Comportamiento de adaptación; 3) Comportamiento verbal; 4) Comportamiento personal y social. El capítulo séptimo (M. B. McGraw) versa sobre el comportamiento y proceso de maturación; y el capítulo octavo (N. L. Munn) sobre el aprendizaje de los niños: reacciones condicionadas, memoria, olvido, enfoque de la solución de problemas.

En el capítulo noveno (F. L. Goodenough) se examina la medida del desarrollo mental en los niños. La inteligencia ¿es una aptitud para sacar provecho de la experiencia, o para adaptarse a situaciones nuevas, o bien para dar buenas respuestas desde el punto de vista de la verdad o los hechos (Thorndike), o, en fin, es más bien la capacidad de seguir un razonamiento abstracto (Terman)? ¿Qué son los diez factores o aptitudes mentales primarias de que nos habla Thurstone? ¿Y el factor "G" (Spearman)? ¿Es modificable la inteligencia? El capítulo décimo (D. McCarthy) analiza el desarrollo del lenguaje, fijándose en las tres funciones del lenguaje hablado: representación, expresión, llamamiento. También estudia el "desarrollo afectivo y lenguaje", "sexo y lenguaje", "medio y lenguaje", etc. El último tema da lugar a un capítulo entero (H. E. Jones). En él se examinan las curvas de crecimiento mental; las variaciones debidas a error de medidas y a causas intrínsecas o extrínsecas (personales y sociales). Las relaciones entre lo físico y lo mental se prestan a observaciones de interés sobre la época del año en que el niño nace, el orden de nacimiento, los gemelos, etc.

El capítulo duodécimo (W. Dennis) estudia al adolescente fijándose en los cambios biopsicológicos de la pubertad. Y, en fin, el capítulo décimotercero (M. Mead), aborda el tema del niño primitivo, reparando, sobre todo, en los nuevos métodos de investigación etnológica.

Es de desear que el tercer tomo complete pronto esta obra, que por su amplia documentación y por el enfoque histórico que reciben muchos problemas, resulta un libro imprescindible para los cultivadores de la Psicología infantil.

A. Roldán, S. I.

Kolnai, A.: *Errores del Anticomunismo*. (Traducción de S. Pons, Bibl. del Pensamiento Actual). Rialp., Madrid, 1952; 20 × 12 cms.; 168 págs.

Para el conocedor de la doctrina filosófica comunista y de la posición, en general errada, del anticomunismo de muchos no deja de ser interesante este libro, traducción de un artículo del profesor de filosofía política, el húngaro Auréle Kolnai, en la "Revue de l'Université Laval" (Québec, 1950-51). Acertados y originales puntos de vista, análisis interesantes de posiciones inestables,

concretización de aspectos conocidos sólo globalmente... es, creemos, el fin del artículo de Kolnai, escrito para hombres que quieren sentir con la Iglesia y tomar posición anticomunista genuina cristiana. Con todo, nos parece que no se han podido eludir los peligros que lleva consigo el hacer un libro con un artículo; a ello son debidas, en parte, las dificultades que señalaremos enseguida.

De mentalidad enérgica, va el autor refutando los diversos errores tácticos de las filas anticomunistas, atento, principalmente, al mundo americano. Los divide en cuatro grupos: 1) Errores pragmatistas o circunstanciales, que tienden a desentenderse del fenómeno comunista, porque es uno de tantos regímenes económicos, o el político apto para los pueblos de Asia, o porque es inevitable, o él solo se deshará como la sal en el agua. 2) Crítica progresista del comunismo, que emplea como única arma de combate el echarle en cara su fracaso al no suprimir las clases, la opresión brutal del pueblo, el ser el despotismo e imperialismo ruso de siempre. 3) Interpretaciones naturalistas y pseudo-científicas del comunismo: Es el régimen político conveniente a la sociedad actual, luego no se debe estorbar su llegada, sino esperar resignados a que suavice sus métodos. Es un producto de la miseria, luego la única forma de combate es enviar víveres; de la injusticia social, luego el arma debe ser suprimirla. Su fuerza radica en su doctrina, que es de una atracción psicológica irresistible, luego hay que oponerle una contra-utopía de un poder psicológico superior. Se arma porque teme nuestro ataque; debemos convencerle que nada tiene que temer de nuestra parte. 4) Crítica pseudo-religiosa del comunismo: sólo enemigos del comunismo por su persecución religiosa, cosa accidental al comunismo. Sus fines políticos y sociales son laudables, sus medios son malos. Hagamos ver al comunista que la materia sola no puede bastarle. Tan malo es el materialismo burgués, que será destruído por el comunismo, ¿para qué luchar contra él?

Se echa de menos en su libro la exposición positiva del, según Kolnai, sano criterio anticomunista, que permanece implícito y a jirones y muy poco claro. Kolnai aborrece toda actitud pasiva en cualquier terreno; cree que, sin bastar solo ninguno de los métodos de lucha que critica, se debe echar mano de todos ellos. Sin embargo creemos sorprender en la mentalidad de Kolnai, esos restos todavía presentes de una generación liberal superada. No sólo la pasividad absoluta fruto de la incertidumbre y desconfianza en todas las armas, sino el mismo criterio de Kolnai fomenta esa posición burguesa del oponerse porque sí, sin ver la viga de su propio ojo. Señala Kolnai como argumento a su favor el aspecto filocomunista de los errores que enumemera. Claro que no podemos aceptar el concreto filocomunismo de ellos. Pero tampoco aceptamos que no se pueda reconocer ningún aspecto positivo al comunismo. Tampoco podemos aceptar la prohibición al Estado de legislar en materia social. Eso va contra el pensamiento católico e identifica el orden jurídico con el moral, que es mucho más amplio. Tampoco consigue probar que es imposible crear una contra-utopía de fuerza psicológica superior a la del comunismo. Creemos que no se debe ser ni pura ni principalmente anticomunista, porque el anticomunismo es una posición negativa. La consigna no es anticomunismo, sino cristianismo.

J. Gerardo.

Michael Schmaus: "Sobre la Esencia del Cristianismo". "Patmos", libros de Espiritualidad. Madrid (1952), 417 págs.

Por espontánea asociación mental el título del libro trae el recuerdo de obras alemanas anteriores sobre el mismo tema. Comenzando por las lecciones, no católicas, de Harnack tenidas en Berlín el curso 1899-1900 cuyo eco se ha venido propagando a través de setenta y cinco ediciones, y pasando por K. Adam y Guardini ampliamente aludidos por Schmaus en estas conferencias del curso 1946-1947 recogidas luego en volumen.

Pero tratar el mismo tema no significa repetir lo dicho por otros, ni siquiera seguir

idéntico plan. Aparte Harnack, de orientación más histórica nublada con prejuicios, Guardini traza de hecho un capítulo de Cristología, K. Adam sigue preferentemente la línea eclesiológica. Schmaus da más amplitud al problema condensando en síntesis toda la Dogmática. No al modo de la apologética tradicional ni de la teología en cátedra escolástica, sino acomodando la exposición—siempre sólida y brillante—a la inquietud actual con perspectiva y lenguaje actuales. Su conocimiento de la filosofía contemporánea de la literatura le capacitan para ser el gran profesor de Teología que, formado en las mejores fuentes y autores clásicos, sabe hacerse entender con sorpresa y agrado aun por los ajenos a las disciplinas teológicas.

Las conferencias aludidas tuvieron un marco emotivo. Envuelta Alemania en la densa oscuridad de postguerra, Schmaus subió a la tribuna de una de las pocas clases que quedaron entre las ruinas de la que fué célebre Universidad de Munich. Frente aquellos escombros—gritos patéticos de la caducidad humana—estaba bien preguntarse: "en tanta catástrofe, ¿qué es lo que queda? ¿sobrexistirá algo? ¿habrán muerto también Dios y su obra?"... Magnífica respuesta la del Teólogo Schmaus: Permanece y sigue en pie lo que viene del cielo; la realidad que llamamos DIOS y que se manifestó históricamente al mundo en su misterio más íntimo, CRISTO, que continúa palpitando y vivo en la Iglesia custodia de los medios de que se valió Cristo para su obra: palabras y signos realmente salvadores y sacramentales. La esencia, pues, del Cristianismo hay que ponerla en Cristo, "el rostro de Dios entornado a los hombres". Doce capítulos, a cual más sugestivos, que hay que leer despaciosamente y en los que triunfa el gran saber bíblico-patrístico-teológico con un calor humano que enciende serenamente y hace meditar. La temporalidad aparente del Cristianismo quedará sublimada cuando la obra de Cristo cree los "nuevos cielos y la nueva tierra", ocaso de los días y aurora del triunfo eterno.

Con esta obra toma posesión literaria de España el insigne profesor Schmaus. Felicitémonos y felicitemos al R. P. Pelayo Arribas, C. M. F., por su inteligente traducción, aun perdonándole cierta libertad, a ratos algo nimia, en su tarea.

G. BRAVO.

GERHARD ADLER: *Zur Analytischen Psychologie*. Trad. del inglés. Prólogo de C. G. JUNG, Zürich, Rascher Verlag, 1952; 280 págs. y 19 tablas; 22,5 por 14 centímetros.

En este libro ha reunido el A., y dado forma, a una serie de conferencias pronunciadas en distintos centros culturales de Londres desde 1936 a 1945 sobre Psicología analítica, en la que ha trabajado como psicoterapeuta durante quince años.

Los títulos de estos estudios son: Generalidades sobre la técnica de la Psicología analítica.—Estudio sobre un ensueño.—El yo y el ciclo de la vida.—Conciencia y curación.—Consideraciones psicológicas sobre la religión.—Contribución de Jung a la conciencia moderna.

La mejor recomendación que puede hacerse de este libro se encuentra en el Prólogo con que el propio Jung encabeza la traducción alemana: "El A. ha recogido con mano feliz una serie de problemas que tienen que preocupar a todo psicoterapeuta pensador... No solamente por su modo claro de exponer, sino también por su abundante material probativo casuístico, el libro llena un vacío que hasta ahora existía en la literatura correspondiente... Por eso yo lo recomendaría calurosamente al público". Aunque es abiertamente interesada esta presentación, con todo, la autoridad del creador de la Psicología analítica, le da por lo menos el valor innegable de ser un libro que ha sabido interpretar rectamente las ideas de Jung.

Sustancialmente la doctrina de G. Adler es la del psiquiatra de Zürich. En el capítulo de *Técnica de la Psicología Analítica* se afirma cómo no debe mirarse sólo al pasado del paciente en busca de su "trauma psíquico" (Freud), sino también enfocar finalistamente su presente desde el punto de vista de sus futuras pasibilidades (Adler). También se recomienda no hacer gratuito el tratamiento para que no pierda interés el paciente.

El *Estudio de un ensueño* lo considera Jung "ejemplar". Tanto los sueños como los dibujos hechos espontáneamente son muy aptos para la investigación del subconsciente. Freud preguntaba de qué era "síntoma" un ensueño; Jung, en cambio, se pregunta de qué es "símbolo". Para hallarlo creó el psiquiatra de Zürich toda una complicada simbólica del sueño, recurriendo a la mitología, con la que deben interpretarse los más mínimos detalles del mismo en orden a descifrar su sentido. La doctrina de G. Adler es natural que tenga las virtudes y los vicios de la concepción de Jung. Los excesos y arbitrariedades junguianas en la interpretación de los sueños están aquí aceptados sin reservas. Igualmente el trabajo dedicado al estudio psicológico de la religión está lleno de errores doctrinales: los vertidos por Jung. Nosotros no consideramos—como supone el A.—"casi sacrílego el acercarse a los más altos contenidos religiosos—Dios—con la navaja de disección de la Psicología" (p. 194), sino el modo como se tratan esos temas tan delicados tomando por igual textos de la Biblia y concepciones mitológicas absurdas. "La *revelación* —pongamos un solo ejemplo del A.—es siempre psicológicamente hablando la emergencia del no-yo numinoso en forma de imágenes arquetipas en la mente consciente, y en cuanto estas imágenes arquetipas son "eternas", contienen una "verdad" y sabiduría que transciende infinitamente el conocimiento del yo. Así esas imágenes tienen el carácter de "revelación", es decir de hechos, de otro modo desconocidos, ofrecidos a la realización del yo. Tales ritos, como aquellos de la Pascua cristiana o del día de la expiación judía..." (p. 224).

Acaba el libro con un capítulo dedicado al panegírico de Jung, a quien G. Adler ha ido citando de continuo. El hombre medieval no estaba todavía individualizado (era teocéntrica, estática); el hombre moderno ha alcanzado un nivel mayor de individualización (era antropocéntrica, dinámica). Claro que eso le hace más responsable y más inquieto precisamente por tener que cargar con la responsabilidad de sí mismo y de su estructuración. Nombres que recuerdan ese proceso de madurez hacia la individualización son: Kierkegaard, Nietzsche (Superhombre, "Dios ha muerto") y Freud. Pero ni este último ni A. Adler han sabido explicar satisfactoriamente el inconsciente; la solución de todas las antinomias la ha dado Jung.

El libro de G. Adler sirve para dar a conocer al lector tanto el sistema teórico como el método terapéutico de la Psicología analítica.

A. Roldán, S. I.

Avelino, Andrés: *Filosofía del conocimiento.* (Publicaciones de la Universidad de Sto. Domingo). Pol., Ciudad Trujillo; 24 × 16 cms.; vol. 58 (1948) 50 pp., vol. 62 (1949) 61 pp., vol. 66 (1949) 49 pp.

El problema antinómico de la fundamentación de una "Lógica pura". Montalvo, Ciudad Trujillo, 1951; 22 × 15 cms.; 328 pp.

Con el título de "Filosofía del conocimiento" ha publicado el profesor Andrés Avelino un estudio de casi 300 páginas en los "Anales de la Universidad de Sto. Domingo"—y en folletos separados del mismo Centro Universitario—en donde es Profesor de Filosofía.

Para entender el título y el contenido de toda la disertación hay que tener ante la vista algunas ideas muy personales de su autor sobre la Filosofía.

La *esencia* de la Filosofía pura consiste en "una discusión reflexiva sobre un pensamiento antinómicamente problemático, carente de evidencia absoluta, hecha con pensamientos a la vez problemáticos, exentos también de evidencia absoluta". *Objetos* de esta Filosofía son "meros pensamientos antinómicamente problemáticos sobre los objetos onticos problemáticos". *Su método* es "la discusión dialéctica sobre problemas antinómicos de todo género". Su *fin,* no es resolver problemas algunos, sino "contribuir a la solución de los problemas que no tienen solución". Sus *resultados,* por tanto, no son "verdaderas soluciones a los problemas filosóficos, sino meras posiciones personales frente a los problemas antinómicos".

Aplicando estos conceptos al conocimiento, entenderemos cómo—según el autor—la teoría del conocimiento "es una discusión problemática de los problemas antinómicos del conocimiento". Por ello no analiza cada una de las posiciones gnoseológicas por separado, sino en conjunto cada uno de los problemas antinómicos en la forma polar antinómica propia de su esencia: así, por ejemplo, trata de las posiciones antinómicas al dogmatismo: el escepticismo, el subjetivismo, el relativismo, el pragmatismo, etc.; el problema antinómico del origen del conocimiento: racionalismo, empirismo, etc.

Puede decirse, en general, que pasa revista a las sentencias que nos presenta la Historia de la Filosofía sobre los problemas suscitados por el conocimiento y en la que el profesor Avelino nos da su concepción o categorial sobre cada una, y esto sin tener evidencia verdadera, pues, en su posición de "categorialista"—como a sí mismo se llama— "no se puede afirmar si se pueden ver o no las realidades en sí... y no puede saber cuándo la categorial intuída es real o irreal, verdadera o falsa". "Para mí—termina—, el mundo de las categorías es un mundo independiente, pero esta afirmación no tiene el carácter de evidencia absoluta, es una mera creencia como toda afirmación de un categorialista".

Como se ve, tal exposición no presenta interés especial, puesto que, afectada toda ella de problematicismo y falta de evidencia objetiva y de certeza, deja el ánimo del lector acosado de mil preguntas contrapuestas, sin atisbo de una respuesta satisfactoria.

El mismo método viene aplicado por el autor en otra de sus obras: "El problema antinómico de la fundamentación de una "Lógica pura", en la que lo más importante es entender lo que significa para el profesor Avelino "Lógica pura", pues de esto depende la elección de los problemas lógicos que problemáticamente estudia y los que desecha.

La Lógica pura no es ontológica ni en el sentido tradicional ni en el de la Logística actual. Sólo es "un estudio teórico y sistemático de las estructuras lógicas en sí, sin referencia a nada trascendente a ellas". Versa sobre "los pensamientos como puras formas ideales, sin conexión alguna con lo óntico". Se procura, por tanto, radiar de ella lo gramatical, lo psicológico, lo normativo, lo ónticoobjetivo de toda clase, y quedan sólo las formas ideales significativas de los pensamientos y los conceptos". El mismo silogismo viene considerado, no como expresión de razonamiento o raciocinio, sino como constelación de formas lógicas enlazadas categorialmente.

La forma lógica significativa pura es una estructura categorial, una comprensión significativa de dos significaciones, por ejemplo: el concepto primario comprende significativamente al concepto secundario, que se obtiene con el único fin de estudiar los elementos esencialmente significativos, sus leyes, sus relaciones.

Propiamente la lógica significativa no puede desarrollarse ni por evolución ni por progreso: es un universo ideal de formas puras cerrado en sí mismo, cuyas formas y relaciones de formas son esencialmente ideales y, como tales, eternas.

De lo indicado se concluye que esta fundamentación de la Lógica pura no persigue ningún fin práctico en orden al conocimiento o a la verdad, aun cuando—dentro siempre de su posición problemática—coincide en algunos puntos con la lógica aristotélica y aun pretende ser un intento de esclarecimiento del mundo lógico del Estagirita.

A. Fabrat.

Scarlata, *G. P.: Dio e l'individuo.* (Problemi d'oggi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia. 3.ª serie vol. 9.º). Padova Cedam. 18 × 25 centímetros, (1949) 270 pp.

Con razón pertenece esta obra a la colección "Problemas de hoy". El A. ve planteado en esta postguerra el de la lucha contra el que llama "espíritu romántico" en filosofía o "universalismo idealista" anodadador del individuo, mediante la justa revalorización del individuo como tal. Este intento, pretendido en vano por el actual existencialismo en sus diversas orientaciones, sobre las que el A. demuestra muy buena información, procura él lograrlo a base de los seguros principios de la filosofía cristiana. Propósito digno de todo encomio. Y como ve la clave de la solución en el examen de las características del individuo, por las que llega, a su juicio, con especial eficacia al conocimiento de Dios, eliminando así otro de los graves errores idealistas, el ateísmo, (pues el absoluto idealista no es en modo alguno el verdadero Dios personal), de ahí el doble nombre con que intitula la obra: "Dios y el individuo".

En su extenso proceso, de aspecto más expositivo que demostrativo, tiene el autor singularmente en cuenta los factores siguientes: la lógica genuinamente racional que versa ante todo sobre lo universal y abstracto y señala las cosas que tienen que ser; la "ideológica" o lógica, pudiéramos decir, con la que el individuo juzga de sí y de las cosas desde el punto de vista de su conveniencia personal privada ("idios") y cuyas consecuencias desiderativas chocan tantas veces con las conclusiones de la lógica racional, como lo individual choca tantas veces con lo social; la palabra y las diversas instituciones sociales, como vías de comunicación y procedimientos de acercamiento de los individuos entre sí según las normas de lo universal; el arte (la tragedia, más en concreto) como zona intermedia entre lo meramente individual (histórico) y lo universal (lógico), más filosófico que la historia, según la expresa afirmación de Aristóteles; en fin, el individuo humano, con sus perspectivas de universalidad y con las posibilidades que constantemente se presentan a su mente, irrealizables "todas, excepto una", por sus solas fuerzas, y, por tanto, siempre posibles y siempre frustradas: fenómeno de cuya consideración deduce el autor la existencia de un ser infinito, que el individuo cuasi-intuye al darse cuenta de su propia limitación ante esas posibilidades y de lo indudable de que haya quien pueda realizarlas. Ilustran, además, el decurso de la obra sugerentes alusiones a puntos de historia de la filosofía y de la cultura, que el autor ve relacionados con su concepción fundamental. En el delicado paso al descubrimiento de la existencia de Dios, cuya exposición puede parecer a veces menos racional, el autor, desde luego, da por supuesto categóricamente que con el "pensamiento lógico—vía racional—" se le puede llegar a conocer (pág. 256); pero en la consideración del individuo y sus posibilida-

des vitales supone que "el hombre puede llegar a Dios también con la intuición lógica del sistema total de la vida" (ibídem), intuición ésta cuyo concepto vemos claramente precisado. A nuestro parecer, este argumento, que convendría depurar y elaborar más, tiene un fecundo punto de contacto con el apuntado por Santo Tomás, de quien el autor se profesa seguidor, al hablar en la S. Th. sobre el sacrificio, y al que tuvimos ocasión de aludir en estas págias (vol. 8, 1952, 208...).

La obra, fruto de un entendimiento poderoso y de basta cultura, aunque parece escrita por pluma más ejercitada en los estudios de filosofía del arte que en los que requieren la máxima precisión y rigor propios de la metafísica, presenta el esfuerzo, la seriedad y el empeño de sistematización dignos del alto tema elegido y del nobilísimo propósito del Autor.

J. Muñoz.

G. Lorenzini: *Psicopatología e educazione*. Società editrice internazionale, Torino. VIII-408 págs. 15 × 22 cms.
G. Lorenzini: *Lineamenti di caratterologia e tipología applicate all'educazione*. Società editrice internacionale, Torino. XIV-426 págs. 15 × 22 cms.

Nadie hay que no reconozca la absoluta necesidad que tiene todo educador o maestro, de conocer de la mejor manera posible la índole y cualidades de su educando o discípulo, cuyo desarrollo y formación trata de dirigir y promover. Sin un conocimiento preciso de su manera de ser, de lo característico del desarrollo natural del educando en los diversos períodos de la edad educativa, de las peculiaridades individuales de cada educando y de las posibles desviaciones o anormalidades a que está expuesto, no le sería posible al educador o maestro actuar debidamente para realizar en él los fines de la educación. Por esto, en nuestros días, en los que innumerables investigaciones de carácter científico permiten conocer mucho mejor que antes el desarrollo fisiológico y psicológico del niño, así como también precisar las anormalidades o perturbaciones a las que aquel desarrollo natural está expuesto, nadie duda ya de que, para un educador o maestro pueda considerarse bien formado e impuesto en su nobilísima profesión, ha de haber cursado no solamente las ciencias biológicas que versan sobre el desarrollo corporal, sino también, después de la Psicología general, fundamento necesario para otro cualquiera estudio psicológico, la psicología aplicada a la educación, campo de conocimientos psicológicos vastísimo que comprende el estudio de la individualidad del niño así normal como anormal.

Los conocimientos de la Caracterología y de la Psicopatología aplicadas a la educación son, pues, imprescindibles en nuestros días para la perfecta formación de todo educador, ya lo sea por naturaleza, como deberían serlo los padres de familia, ya por su profesión o vocación.

Pero, por otra parte, es moralmente imposible a la mayor parte de los educadores y maestros adquirir esta clase de conocimientos directamente en las mismas obras de los investigadores y especialistas. Porque estas obras, además de ser muy numerosas, muy extensas y económicamente muy costosas, son en su doctrina muy diversas entre sí. Cada investigador, en efecto, adopta puntos de vista que le son propios, no pocas veces opuestos a los de los otros y aun no raramente a la doctrina verdadera, por inspirarse en falsos prejuicios filosóficos sobre la naturaleza del hom-

bre. La mera diversidad de tecnicismos empleados por los distintos autores bastaría por sí sola para dar lugar a malas inteligencias y engendrar confusión en el que, sin ser especialista en la materia, se interesa, sin embargo, por ella.

De ahí la necesidad para todo educador de poder contar con libros que pongan a su alcance los resultados de las investigaciones científicas y le orienten para saber apreciar lo que de sus conclusiones puede en realidad serle útil para el ejercicio de su profesión.

Así, para no hablar más que de un solo caso concreto, el educador que desee hacerse cargo de lo que es el sistema tipológico ideado por PENDE, el célebre sabio italiano, debería leerse las 664 páginas del *Trattato di Biotipologia umana* y las 237 de la *Scienzia dell'ortogenesi*, fuera de los dos grandes tomos de *Endocrinologia*, del mismo autor, que en ella funda su sistema. Tarea evidentemente imposible para la inmensa mayoría de los educadores y maestros, que si para su erudición necesitan tener algún conocimiento del sistema de PENDE, lo hallarán expuesto en solas unas 90 páginas de uno de los dos libros que recensionamos, la *Caracterología*, en las que el autor la resume.

Pocas son todavía las obras de este género, entre las muchas que a diario se publican, que puedan suministrar a toda clase de educadores y maestros una información elemental tan al día, tan completa y tan precisa como la que le ofrecen estos volúmenes, en las respectivas materias de que tratan. Su autor, don GIACOMO LORENZINI, director del Instituto de Psicología experimental del Pontificio Ateneo Salesiano de Turín, que tiene en curso de publicación otra obra titulada *Elementi di Psicologia pedagogica*, por sus estudios, por su cargo y por su intervención en el Instituto superior de Pedagogía del mismo Ateneo Salesiano, está en inmejorables condiciones para la realización de estas publicaciones, tan útiles a toda clase de maestros y educadores. Tiene además D. LORENZINI el envidiable don de la claridad y el talento de saber sintetizar y resumir lo esencial de cada una de las diversas doctrinas y procedimientos; y su experiencia y buen criterio le permite estimarlos en su justo valor, con atinadas observaciones sobre los diversos autores y sistemas, aun los más actuales, que cita escrupulosamente, con lo que facilita una copiosa bibliografía a los lectores que deseen estudiar algún punto más en particular.

En el primero de los libros que reseñamos, el autor, después de un capítulo de introducción, en la Sección 1.ª de la Parte I, que versa sobre la psicopatología en general, trata del conocimiento de los anormales psíquicos (medios para conocer el educando anormal, causas de las anomalías y enfermedades psíquicas, y psicosis de intoxicación endógena); y en la Sección 2.ª pasa a estudiar las anomalías de diversas funciones (sensibilidad, percepción, memoria, imaginación, atención, ideación y asociación, vida afectiva e instintiva, voluntad y conducta). A la patología especial dedica la Parte II, en cuya Sección 1.ª trata de las anormalidades por retardo del desarrollo psíquico, frenastenias, débiles mentales, inestables y anormales morales); dedica la 2.ª Sección al estudio de las psicopatías constitucionales (demencia precoz, psicosis maníaco-depresiva, epilepsia, histerismo, neurastenia, psicastenia), y termina con un capítulo dedicado a la psicoterapia moderna y sus principales doctrinas.

El tema general de la segunda obra, que lógicamente parece debía ser la primera en su publicación, es la Caracterología y Tipología.

En la Parte I trata de la Caracterología en general, declarando lo que por este nombre se entiende, la noción de carácter, los elementos innatos y los adquiridos constitutivos del carácter, el temperamento con relación al carácter y los métodos propios de la Caracterología. La Parte II, titulada Caracterología especial o tipología, se divide en tres grandes Secciones; de las cuales, en la 1.ª trata de la morfología con relación al carácter (escuela italiana y escuela francesa); la 2.ª versa sobre la constitución y el carácter (biotipología de PENDE y tipología de KRETSCHMER), y la 3.ª expone las clasificaciones de caracteres de base psíquica (PAULHAN, KANT, MALAPERT, HEYMANS, LE SENNE, BERGER, MAISTRIAUX). Un capítulo entero dedica especialmente a la caracterología de LE SENNE, y otro a los tipos de orientación mental (BINET, JUNG, SPRANGER).

Ambos tomos terminan con una copiosa bibliografía. Sólo la Psicopatología lleva índice alfabético de nombres propios y materias, que tal vez habría sido útil añadirlo también a la Caracterología.

Auguramos para estas obras que tanto acreditan al reciente y pujante Pontificio Ateneo Salesiano, un brillante éxito, y expresamos el deseo de que puedan ser pronto traducidas al español.

F. M.ª Palmés.

Bertin, G. M.: *Introduzione al problematicismo pedagogico.* (Collezione filosofica diretta da U. A. Padovani). Carlo Marzorati, Milán, 1951; 25 × 18 centímetros; 307 pp.

La presente Obra, como lo indica su Autor en el título y en la advertencia preliminar, no es sino una aplicación del método problemático a la filosofía de la educación tan en boga en la filosofía contemporánea. Por eso en sus páginas se repiten tantas veces nombres tan representativos de esta corriente como Banfi, Dewey, Maresca; y se estudian los problemas opuestos que se plantean en la sucesión histórica de los sistemas y en la actualidad de la práctica educacional de los países anglosajones.

La tesis, precisamente, que se trata de probar es lo útil que es semejante estudio para la determinación de la experiencia educativa, fuera de toda sistematización unilateral y dogmatista.

Con este fin, la 1.ª parte de la obra expone lo que es el problematicismo en la filosofía de la educación moderna, y cómo todo sistema pedagógico, aun respondiendo al problema general de la educación, es relativo a la época, a las instituciones, a la sociedad, a la cultura, a los ideales pedagógicos. La 2.ª parte presenta los principios que han de regir una pedagogia problemático-racionalista conforme a las exigencias del día. La 3.ª es una aplicación a los problemas que se suscitan en la enseñanza o educación secundaria. La 4.ª, finalmente, describe lo que es actualmente la educación en Inglaterra y los Estados Unidos de América, y estudia sus diversos sistemas educativos, sustancialmente equilibrados y definidos, aunque encierran problemas antinómicos.

El mismo autor indica que no agota la materia, ni trata con la misma extensión e insistencia todos los problemas, prefiriendo algunos por su mayor importancia para el fin propuesto o de más actualidad en la Italia de la postguerra. Esta misma razón le ha hecho añadir un Apéndice sobre las publicaciones para muchachos, de tanto influjo pedagógico.

Sin duda, el presente es un trabajo muy pensado, con abundante literatura sobre los diversos problemas y soluciones aprontados y con la crítica subsiguiente, tan propia del método con que está realizado; pero por esto mismo se resiente de los defectos inherentes al mismo y que podemos resumir en estas palabras: demasiado antidogmatismo y relativismo.

Precisamente la reflexión y la crítica son las que nos justifican el valor de la autoridad y por lo mismo nada tiene de irracional aceptar verdades absolutas y universales que tanta importancia tienen en pedagogía, como son, entre otras, la constitución del hombre, su destino sobrenatural, el pecado original y sus consecuencias en cada individuo de la naturaleza humana. Racionalmente, pues, no puede negarse que en pedagogía, aun dada la variedad de tiempos, culturas, sistemas, etc., hay un conjunto de principios racionales y justificados valederos para cualquier tipo de educación que tenga como sujeto un hombre.

A. Fabrat.

REY-HERME, P. A.: *Mentalité "Religieuse" et Perspective Pédagogique.* (Col. "Notre Monde"). Téqui, París, 1952; 18 × 12 cms.; XIV-120 pp.

Se estudia en esta obra un problema de capital importancia en pedagogía, cual es el de la adaptación de la labor educativa a la psicología del educando en sus diversas fases evolutivas; si bien centrándolo en un sector determinado de educadores: el de los religiosos. El adulto, con su psicología desarrollada y madura, corre el riesgo de proyectar en la conciencia del niño sus propios estados de conciencia tan distintos de los de éste, incurriendo de ese modo en el grave defecto que el autor designa "androformismo". Y en concreto, el religioso, con su mentalidad religiosa hecha de obediencia, silencio, austeridad afectiva, formación religiosa, mutua vigilancia, anonimato y acronismo—son las divisiones del libro—, se ve llevado consciente o inconscientemente a extrapolaciones en el alma de los educandos de sus propios modos de ver y sentir, tan perjudiciales para una acertada educación. "Con frecuencia—dice—mencionaremos monstruosidades educativas que nos parecen fruto de una abusiva aplicación a la pedagogía de las normas de la vida religiosa." El autor demuestra gran conocimiento de la psicología de los niños y adolescentes y un amor ardiente, apasionado, por su acertada educación, que le lleva no pocas veces a vibrar indignamente ante los desafueros psicológicos que puedan cometerse con ellos. Pero en lo que no parece estar tan bien impuesto es en el conocimiento de la mentalidad y espíritu religioso. No sé qué superior pueda atribuirse autoridad tan absoluta respecto a los niños que se le confíen como la que nos describe en el capítulo de la obediencia. Si la autoridad del superior respecto a sus súbditos religiosos está limitada, no sólo por la ley natural y el sentido común, pero aún por sus constituciones y reglas, ¡cuánto más no la sentirá restringida tratándose de alumnos extraños a su religión! No es tampoco la neutralidad afectiva lo que el espíritu de su vida de perfección exige al religioso, sino la ordenación de sus afectos. San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz, por no citar otros ejemplos, modelos ambos de austeridad, gozaban con la amistad, las flores, el cielo estrellado, la música. San Ignacio exorta a sus hijos a amar todas las cosas, si bien en Dios. ¡El anonimato! Es verdad que en una orden o congregación religiosa ha de haber uniformidad de espíritu y que el trabajo de un organismo exige el sacrificio de individualidades, como ocurre en todo trabajo de equipo; pero también es cierto que en la religión queda siempre amplio margen para el desarrollo de las cualidades individuales, y que todo buen director de espíritu busca la expansión plena de las cualidades personales de sus dirigidos. Ni, en fin, podemos estar conformes con lo que dice acerca del acronismo. El ver las cosas *sub luce aeternitatis* no impide que el religioso, sobre todo de vida activa o mixta, viva atento a todas las modalidades de la época en que le toca trabajar y más aún los que se consagran a la educación de la niñez y de la juventud, pues están plenamente conscientes de su noble misión de "formar hombres cabales y perfectos tal cual Dios los quiere y la sociedad los necesita", que diría nuestro Manjón. Sin estar tampoco de acuerdo en todo cuanto dice acerca del silencio, en cambio, y a fuerza de sinceros,

hemos de reconocer más en su punto lo que escribe acerca de la formación espiritual de los niños y de la mutua vigilancia, aunque sin suscribir sus últimas conclusiones acerca del último punto.

No dudamos de que el autor reconoce y admira la labor educativa de los religiosos: lo manifiesta paladinamente en más de una ocasión. Pero también es cierto que la lectura de esta obra deja en el ánimo—al menos la ha dejado en el nuestro—la impresión de una requisitoria contra la manera de actuar de los religiosos y religiosas en sus centros de educación y reeducación: eso que, según se desprende de la lectura del libro, su base de observación es bien reducida. ¡Cómo si esas vidas consagradas al cuidado formativo muchas veces del desecho de la sociedad no mereciesen por lo menos un tono más benévolo y comprensivo! Y como si el "andromorfismo" no fuese un defecto, por desgracia muy antiguo y generalizado entre educadores. Pues qué, ¿no es el conocimiento del niño y del adolescente una de las tendencias y conquistas más destacadas de la moderna pedagogía?

J. SAGASTUME.

SORIA, TEODORO D.: *Psicología*, de acuerdo con los programas oficiales. Séptima edición corregida y aumentada por Agustín Mateos. México. Edit. Porrúa. 1950. 17,5 × 24. 304 págs. Precio. 10 pesos.

Ya en 1933 el inteligente catedrático de Madrid, D. T. Soria, publicaba la tercera edición de esta obra para alumnos de segunda enseñanza, retocada y reimpresa más adelante en Méjico, desde la cuarta edición, después de la prematura muerte del autor. La justeza en el pensar, razonar y expresarse, que generalmente brilla en la obra, revela que la escribía quien además de conocer la psicología experimental sabía filosofar; vestigio, como supimos más adelante, de los estudios de filosofía escolástica que precedieron a su carrera civil. El plan de la obra, en la parte experimental, es lógico y el desarrollo suficientemente amplio. La doctrina es sana y segura en lo de trascendencia y equilibrada en lo discutible; si hubiera estado bien ponerla aún más al día. Ya contribuyen a ello las oportunas adiciones del editor sobre el carácter, *tests*, etc.; pero, además de añadir algo sobre educación de la voluntad y motivación, convendrían ciertas indicaciones sobre psicotecnia, trabajo o ergología y perturbaciones psicopatológicas. En cambio, podrían aligerarse algo las tres últimas lecciones dedicadas al pensar y juzgar (caps. 19, 20 y 21), sustituyendo la multitud de divisiones por el análisis más radical de lo que es el pensar, dejando algunas cosas para la lógica y amenizando "el pensar productivo" con algo de la actividad de la llamada "fantasía creadora". Más grave nos parece, con todo, la omisión en esta edición de los dos capítulos últimos de la tercera, dedicados al alma y al compuesto humano, conservando, al mismo tiempo, para el libro el nombre de "Psicología". La Psicología sin restricciones no puede prescindir de esos problemas por la razón de que no son experimentales. De hacerlo, se convertiría, según el dictamen del eminente psicólogo experi-

mental W. Stern, en una "psicología in-psicológica". De ahí que debiera ponerse como título del libro *Psicología experimental* o, al menos, indicarse en la introducción por qué se omiten esos temas, para evitar toda ocasión de agnosticismo en el lector. Sin duda que la omisión se debe a la conveniencia de ajustar el texto al programa oficial. Mas esto tiene una solución sencilla: como en otras lecciones, por ejemplo, en la primera de "el pensar" (c. 18), trata muy bien el autor el tema ya un tanto filosófico de la diferencia esencial entre pensamiento e imagen, y en el c. 27 demuestra el libre albedrío; podía completar el 28 sobre "el Yo", y aún dedicarle otro u otros dos capítulos, como hace otras veces, con los omitidos de la tercera edición sobre el alma ("yo" espiritual) y el compuesto humano ("yo" total). Para precaver todo peligro, aún en los lectores, contra la ortodoxia tan bien mantenida, sería preferible no citar a un autor como Mira. Lo indicado y el dar más eficacia a alguna prueba, como la de la libertad, o matizar otros puntos, como la teoría del placer y el dolor y la de las pasiones, contribuirían a perfeccionar esta obra, realmente valiosa para la enseñanza media.

J. Muñoz.

ALESSIO, FRANCO PAOLO: *L'Idealismo religioso di Piero Martinetti*. Prefazione di Michele F. Sciacca. Morcelliana. Brescia. 1950. 15 × 23. 192 págs.

Es esta obra una tesis doctoral elaborada a conciencia, bajo la docta dirección del distinguido profesor M. F. Sciacca, acerca del pensamiento de un genuino filósofo contemporáneo, Piero Martinetti, muerto en 1943. La gravedad de los problemas que abordó en sus escritos y el esfuerzo por resolverlos profunda y sistemáticamente son la garantía de su labor filosófica. Esta arranca de los datos empíricos humanos: conciencia, libertad, moralidad, religión (temas de los cuatro capítulos centrales de la tesis), para ir buscando sus íntimas raíces interiores y su razón de ser, ordenación y armonía dentro del universo del ser alcanzado por nuestra inteligencia. Podemos añadir que los horizontes se amplían, si cabe, aún en Martinetti, con su conocimiento de la Historia y su poder sintetizador de los hechos. ¿Qué producto nos da el trabajo de ese filósofo dentro de ese grandioso ámbito? Por de pronto, una obra de gran esfuerzo y potencia racional, opuesta a la de los métodos empíricos e irracionalistas en boga. Además una robusta afirmación de lo religioso y lo divino, que hunden sus raíces, por decirlo así, en lo más profundo del hombre y cuya frondosidad se extiende por donde quiera que se difunde el ser, del que son principio y corona. De ahí una seriedad, que tenga que alcanzar también al orden del actuar. En esa primacía se funda el término "*religioso*" que figura en el título de esta obra. Mas, por desgracia, los valores que en esa palabra pudieran incluirse están, debemos decir, socavados y arruinados por la que le precede: "*Idealismo*". Según Martinetti, ¿nuestra razón alcanza la objetividad? Sus esfuerzos van hacia ella; pero no llega por sí a aprehender al Abso-

luto. Más aún: como su Dios está influído por el de Spinoza, al idealismo se agrega el grave peligro de un cierto monismo panteísta. Finalmente, su religión viene a ser como la mera explicación metafísica que satisfaga las ansias infinitas de saber de la razón. En el orden moral, en cambio, asienta sí el dualismo, pero tal que parece llega a incluir el doble principio maniqueo, del que son inseparables sus absurdas consecuencias características.

El autor de la tesis, entusiasmado tal vez excesivamente con su protagonista, opina que la metafísica y la teología de Martinetti han de ser más bien profundizadas que rechazadas. Nosotros nos inclinamos al parecer del profesor Sciacca: el profundizar no podrá librar a la obra de Martinetti de sus errores fundamentales. La gran fluídez de estilo y facilidad de exposición del autor, que a veces desearía uno más sobria y con más precisa delimitación entre sus paráfrasis y las palabras textuales del escritor estudiado, su conocimiento del tema y la noble dignidad del pensamiento de Martinetti, que nos parece recordar a los neoplatónicos, a los que no es ajeno, dan a la lectura un elevado atractivo, si bien no suficiente, por desgracia, para contrapesar la lástima que causan los graves errores idealistas y panteístico-monistas del autor estudiado.

J. Muñoz.

Möller, Joseph: *Der Geist und das Absolute.* Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. F. Schöningh. Paderborn. 1951. 21,5 × 15. 222 págs. Precio: rústica, M. 7,50; encuadernado, M. 9,60.

Expone este estudio, "Habilitationsschrift", presentado a la Facultad de Teología católica de la Universidad J. Gutenberg en Mainz, en su primera parte el pensamiento de Hegel sobre la Religión siguiéndolo en su proceso de formación a través de la "Fenomenología del espíritu" y de la "Lógica", hasta su etapa definitiva en las "Prelecciones sobre Filosofía de la Religión"; en la segunda examina qué elementos de la ideología hegeliana pueden ser aceptados en orden a fundamentar la respuesta a los tres problemas religiosos siguientes: el de la ascensión de la mente hacia el Absoluto mediante progresivas iluminaciones, el de las relaciones de lo finito y contingente con el Infinito y Absoluto, y, finalmente, el de la posición de la filosofía de la religión ante la revelación cristiana y las doctrinas Trinitaria y Cristológica. El autor juzga especialmente relacionada con cada uno de esos tres problemas la doctrina hegeliana expuesta, respectivamente, en las tres obras citadas: Fenomenología, Lógica, Prelecciones de Filosofía de la Religión.

Piensa el autor que su estudio es de actualidad. Y no es que se le oculte la actual reacción existencialista e irracionalista contra el racionalismo idealista hegeliano; sino que opina que, si esa posición se da en las soluciones, no sucede lo mismo en la problemática. Esta, al contrario, en sus aspectos más considerados hoy, como el de la finitud, limitación y relativa nada del contingente frente al Absoluto con las angustias anejas a la naturaleza de

aquél, tienen importante parte en la problemática de Hegel, a cuyas concepciones considera el autor muy vinculado el pensamiento contemporáneo.

El estudio sigue minuciosamente y con todo cuidado el pensamiento religioso de Hegel en conexión con el desarrollo de sus ideas filosóficas a través de las obras citadas. Esto hace que la obra sea útil para penetrar en la verdadera mente de este autor, diversamente interpretado. Respecto del punto capital expresado en el subtítulo de la obra, no hay duda que en el pensamiento de Hegel, tan hábil, penetrante y caracterizado por esa ambición de abarcar con trabazón lógica todo lo humano y lo divino, se pueden encontrar ideas aisladas de importancia para los fundamentos de la filosofía de la religión, y varias de ellas son las que el autor señala; pero es igualmente cierto que no son menos ni menos capitales en el sistema hegeliano las posiciones incompatibles con toda concepción objetiva de las verdaderas realidades religiosas.

J. Muñoz.

González Alvarez, Angel: *Filosofía de la educación*. Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Mendoza, 1952; 19 × 12. 250 págs.

En este libro recoge el sabio catedrático de la Universidad de Murcia, aumentada y perfeccionada, la doctrina que expuso primeramente en Santander en un curso de conferencias que tuvo en la Universidad de Verano los años 1948 y 1949, y luego en la Universidad de Cuyo los años 1951 y 1952.

Considera la educación de una manera metafísica, pues a la Metafísica y no a la Etica pertenece la materia según cree el autor (p. 11-20). En seis capítulos divide la materia de la siguiente manera: estructura entitativa de la educación; estructura esencial; el proceso educacional; la realización del proceso educacional; la regulación del proceso educacional; los fines de la educación.

Dentro de este marco abstracto y metafísico del tema le encontramos bien desarrollado, tal vez con exceso de nociones metafísicas, tomadas siempre de autores tomistas y dentro del campo de la estricta metafísica, prescindiendo de otros autores que han considerado la educación bajo otro punto de vista.

La obra es propia de paladares exquisitos, avezados a la metafísica escolástica, y resultará un tanto insípida para otra clase de personas. La misma dicción adolece de este mismo carácter demasiado desprovisto de galas en el decir.

I. González, S. J.

Emerich Coreth: *Das dialektische sein in Hegels Logik*. Wien, Herder, 1952, 191 págs.

Durante cincuenta años estuvo vigente el idealismo alemán: desde 1781, año de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, hasta 1831, año de la muerte de Hegel. Después siguió una caída en barrena, y durante

varios decenios estuvieron inaccesibles todas las subidas a la Metafísica. Hegel fué transformado en materialista por una fracción de sus discípulos. y Kant, unilateralmente entendido, fué proclamado padre del positivismo.

A principios de siglo empezó a surgir un movimiento filosófico que, si bien con demasiada lentitud, ha superado el criticismo y subjetivismo postkantianos. La pregunta acerca del ser, conforme a la tradición clásica, apareció de nuevo en el fondo y en el primer plano del pensar filosófico.

En este cuadro histórico hay que incluir la vuelta a Hegel *(Wende zu Hegel)*, de la que tanto se ha hablado en Alemania, sobre todo en el centenario del filósofo (1931).

El interés por Hegel trajo también consigo un resurgimiento del sistema hegeliano, al cual—además de las nuevas ediciones de las obras de Hegel, preparadas por Georg Lasson y Hermann Glockner—contribuyeron los estudios de Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, y de Nicolai Hartmann, *Die philosophie des deutschen Idealismus*.

En todas estas obras resalta una característica común: la interpretación realística de Hegel. Contra el juicio que hasta ahora se tenía de Hegel, estos autores acentúan la concreta cercanía de la vida y de la realidad que resplandece en su pensamiento. Kroner y Hartmann coinciden—con muchos otros—en la persuasión de que el pensamiento de Hegel tiene un carácter empírico y de que en él se trata realmente de una forma de "intelligibler Erfahrung". Así, pues, la vuelta a Hegel es también una vuelta en la explicación del mismo Hegel: la vuelta del Hegel puramente idealista al Hegel realista.

Con esto se plantea un problema que es de gran importancia para entender a Hegel: ¿Qué posición ocupa el ser en el sistema idealista de Hegel; hasta qué punto es Ontología su Lógica?

E. Coreth, después de aludir al punto de vista de N. Hartmann, expone también el suyo que abarca los puntos siguientes: *a)* Hay en Hegel una metafísica del ser junto a una metafísica del espíritu en unidad dialéctica de contradicción; *b)* Los hegelianos de izquierda tendieron a explicar a Hegel unilateralmente, pero no por el lado de la metafísica de la idea, sino por el lado de la metafísica del ser. Iba resultando, pues, un Hegel exclusivamente realista. *c)* La izquierda de la izquierda (Feuerbach, Marx, Engels), le convirtió pronto en realista materialista, desarrollando conceptos y principios que, aunque unilaterales, arrancan del mismo sistema hegeliano.

Estas son las proposiciones que con gran agudeza y claridad va desarrollando Coreth en su interesante estudio.

González Caminero.

Castelli, Enrico: *I presupposti di una teología della storia*. Milano, 1952; 22 × 14, págs. 204.

Es un libro de consideraciones existencialistas, cuyo fin y contenido nos lo da el autor en el prólogo. Las consideraciones que siguen, nos dice, reunidas en un orden determinado, no pretenden ser sino consideraciones sobre una fundamental condición de desazón, la cual se aumenta precisa-

mente porque alcanza a disminuirse con la técnica progresiva de nuestro tiempo. Para muchos la condición edénica perdida es un mito y no un misterio. Para el pensamiento moderno es insensato hablar de un pecado original. Mas lo que es insensato es no hablar de él. La fenomenología del hombre de hoy es como la de un eco prolongado y la de una profunda nostalgia por una situación feliz perdida. Por consiguiente, la historia, como presentimiento de otro mundo, no es la historia que pueden escribir los historiadores, sino los teólogos. Acentuar esta nostalgia es obra que tiene su origen en una experiencia religiosa; mas el actuarse y articularse es debido a la reflexión filosófiica. Para hacer que ésta sea como un presentimiento de otro mundo se necesita una fenomenología del riesgo, y esto es lo que quiere ser este libro: una fenomenología del riesgo.

J. J.

GILSON, E.: *Les metamorphoses de la cité de Dieu*. Paris, Louvain, 1952; 20 × 13 cm., págs. X-294; 110 fr. b.

El presente volumen inaugura una nueva colección destinada a reunir las lecciones dadas en la "Cátedra del Cardenal Mercier", en el Instituto Superior de Filosofía, fundado en la Universidad de Lovaina por este ilustre pensador.

En *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, E Gilson hace un estudio histórico acerca de la evolución de la idea de una sociedad humana temporal y universal. Hace ver ante todo que esta idea ha tenido su origen en el cristianismo, e indaga si esta noción puede precisarse y sostenerse fuera de la tradición y estructura del cristianismo. Para dar una respuesta fundada, el autor recorre todas las soluciones y fórmulas que se han dado para llevarla al cabo. Los principiales que se han ocupado en esta materia son: S. Agustín, en su *De Civitate Dei;* Roger Bacón, en su *Opus Maius;* Dante, en su *De Monarchia;* Nicolás de Cusa, en su *De pace Fidei;* Campanella, en su *Civitas Solis;* el abad de S. Pedro, en su *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe;* Leibniz, en sus *Observatios sur le projet de paix perpétuelle;* Augusto Comte, en su *Système de Politique positive*. Todos estos pensadores han meditado sobre el problema de una sociedad humana temporal y universal de todos los hombres y le han dado soluciones muy diversas.

Gilson demuestra a los filósofos que una sociedad humana universal y temporal no es posible sino bajo la condición de que los hombres coincidan en la valoración de unos mismos bienes y en la admisión de unas mismas ideas fundamentales, lo cual es imposible si los hombres no viven y se nutren de la savia del catolicismo. A los teólogos insinúa la importancia de la unidad de la Cristiandad (temporal), y les pregunta si esta noción es estristamente idéntica a la unidad de la Iglesia.

El libro es de una lectura amena y de una gran riqueza de contenido en lo referente a informaciones históricas y a apreciaciones especulativas, y prestará gran utilidad al que quiera saber cual es el sentido y las posibilidades de realización de una sociedad humana temporal y universal.

J. J.

LEWIS, GENEVIÉVE: *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit.* Avec une introduction historique et des notes critiques. París, Presses Universitaires de France, 1952. 114 págs. 23 × 145 cms.

Grotefend (*Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld un dem Landgrafen E. v. Hessen-Rheinfels,* en *Leidnizens ges. Werke,* de G. H. Pertz, 2.ª serie, t. I, Hannover, 1846) y Gerhardt (*D. phil. Schriften von Leibniz,* t. II) dan a conocer el texto de las cartas de Leibniz a Arnauld, según las minutas de las mismas, revisadas por el mismo Leibniz, y conservadas en el Archivo de Hannover. El editor de las Obras de Arnauld, Duparc, da de esas cartas solamente breves extractos; sin embargo, el mismo Duparc copió íntegramente el texto de esas cartas, tomado de los originales. La copia hecha por Duparc se conserva en los Archivos Nacionales de la Haya, legajo número 2.668. G. Lewis, autoridad ya muy acreditada en la historia del ciclo cartesiano, presenta en este volumen esa copia hasta ahora inédita de la correspondencia de Leibniz con Arnauld. La edición recoge cuidadosamente las variantes que dicho texto ofrece respecto de las anteriores ediciones de Grotefend y Gerhardt. El interés de estas cartas no es menester ponderarlo; aunque los temas tratados en ellas son muy varios, con especial fuerza se acentúa el aspecto puramente metafísico del leibnizianismo. También en consecuencia tienen especial interés estas cartas, para puntualizar el verdadero sentido de ciertos puntos capitales de la teología natural de Leibniz: las cuestiones de la libertad de Dios, del origen del mal, etc. Y no menor es el valor de estas cartas para determinar la actitud de Leibniz frente a Descartes y su escuela. G. Lewis con esta edición ha rendido un nuevo y meritorio servicio a la historia de la filosofía del siglo XVII.

R. CEÑAL.

RAST, MAX: *Welt und Gott. Philosophisches Gotteslehre;* 22 × 15 centímetros; pp. 220, Herder Freib. 1952.

Este es el sexto volumen de la colección filosófica "Mensch, Welt, Gott", que publican los jesuítas del colegio de S. Juan Berchmans en Pullach, cerca de Munich. La obra se divide en tres partes, que son sobre la demostrabilidad y sobre la demostración de la existencia de Dios, sobre su naturaleza y atributos, y sobre su influjo en el mundo por medio de la acción creativa, conservativa y cooperativa. Por fin trata de la providencia; y como la providencia presupone el fin a que dirige todas las cosas, trata también acerca del fin último del hombre. Termina la obra con una disquisición acerca del problema del mal, que es la gran dificultad en contra de la providencia. El autor profesa seguir la filosofía escolástica o perenne, pero sin jurar las banderas de un solo autor: sigue sin embargo preferentemente a Santo Tomás. Por eso no admite la real distinción entre esencia y existencia en las criaturas, y pone como esencia metafísica de la misma, y que explica todos sus tributos, la participación dinámica con respecto al Creador: la criatura es un ser dependiente esencialmente de Dios en cuanto a su esencia y a su existencia, y de aquí se sigue la distinción conceptual fun-

dada entre la esencia y la existencia. También simplifica notablemente las disquisiciones sobre la ciencia media y el medio en que Dios conoce los futuribles: sabemos dice que Dios conoce los futuribles solamente en su esencia aunque bajo el prerrequisito de la verdad del futurible, y que la criatura permanece libre: Mas cómo se concilian estos extremos, ignoramus et ignorabimus: la teoría tomística destruye la libertad y la santidad divina, y la teoría molinística destruye la independencia del saber divino. La misma solución simplista da al llegar al concurso. Dios concurre con la criatura gracias a un decreto eterno; además la criatura permanece libérrima en sus decisiones: cómo se juntan estos extremos, ignoramus et ignorabimus. Aquí también la teoría tomista destruye la santidad de Dios y la libertad de la criatura, y la teoría molinística hace a Dios dependiente de la criatura. Ciertamente nos parece un poco simplista la solución, y un conato modesto de explicación hubiese sido más científico que el callarse del todo.

El libro no se dirige a una instrucción profesional y técnica, sino más bien a la instrucción del gran público: esto explica que haya suprimido la discusión de las dificultades que atinadamente se halla en su obra latina. También se explica cómo constantemente está haciendo aplicaciones al enigma del hombre, sobre todo cuando se trata de la providencia y gobierno del mundo, de la permisión del pecado, del problema del mal: la última palabra acerca de este enigma, lo ha de dar la teología y no la filosofía. El libro es insigne por su orden, claridad, solidez y piedaz.

J. Hellín.

Rubert Candau, José M.ª: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*. Madrid, 1952; 24,50 × 17,50 cms.; pp. 145.

El autor había ya escrito una obra muy documentada acerca de Rubió, titulada: El conocimiento de Dios en la Filosofía de Guillermo Rubió. Ahora amplía el campo de su investigación y nos expone el pensamiento de Guillermo Rubió acerca de otros muchos puntos, como son: el conocimiento intuitivo y el abstractivo; naturaleza del conocimiento universal, univocidad del ser, el tema de Dios, del mundo y del alma. Y para enmarcar bien este pensamiento lo compara constantemente con el pensamiento de Escoto, de Vital de Four y de Guillermo de Ockam.

Los resultados a que ha llegado, son los siguientes: Guillermo Rubió no es un discípulo fiel del escotismo, sino más bien un representante nada vulgar y destacado en el campo español de la filosofía del siglo XIV, en la cual se siente fuertemente el influjo de Ockam, y la tendencia a la crítica de las opiniones anteriores más bien que a la construcción de nuevas síntesis. La filosofía de Rubió es marcadamente realista en su intento, a pesar de suscitar ya el problema del puente. El concepto para él es un signo de la cosa significada, que tendrá que ser conocido para llegar al objeto, y entonces, si suscita el problema de cómo pasaremos de nuestro concepto a la cosa, que es el célebre problema del puente. Esa filosofía encierra en sí también cierto germen de escepticismo, no por desconfiar de la razón, sino querer exigir siempre pruebas apodícticas de las opiniones de sus predecesores, sin cuidarse mucho de construir y edificar. La filosofía de Rubió ha influido mucho en la filosofía posterior, en dos direcciones: la primera es en la simplificación del ser, y la segunda es atender mucho a la observación de los hechos antes de construir sistemas. Ambas tendencias pueden

ser muy saludables. La tendencia a simplificar el ser, es decir, a negar aquellas distinciones reales que no se prueben o que se muestren quiméricas, no puede ser sino muy aceptable. La tendencia a mirar los hechos antes de construir sistemas metafísicos es cosa también muy recomendable en más de una ocasión, con tal que no se descuide la vía de descenso o de explicación a priori, una vez adquirida sólidamente la altura de donde se quiere bajar por vía a priori. Acerca de Ockam, el autor ha ido cada vez más mejorando su juicio, y ha llegado al convencimiento de que Ockam no es un nominalista, ni un conceptualista, sino un realista moderado, que niega en absoluto la realidad del universal formal de las cosas, y sólo concede realidad fundamental.

El autor se muestra en esta obra tan conocedor de la técnica y tan versado en la historia medieval como en la obrita anterior. Es lástima que las muchas ocupaciones no permitan al autor darnos otros muchos trabajos similares, fruto de su asiduo estudio e investigación.

J. Hellín.

Benincà, A., C. P.: *La libertà umana nell'Etica di B. Spinoza*. Studium "Gabriel". Caravate (Varese). 1952. 24 × 16,15 cms.; 116 págs.

Es esta obra la tesis presentada por su autor para el doctorado, en el Pontificio Ateneo "Angelicum" de Roma. El núcleo del tema lo expresa claramente el título, cuya exposición se concreta al libro V de la Etica spinoziana. Esto, que se realiza en los capítulos 3.° y 4.° de la tesis, va precedido del estudio sobre el individuo (sujeto de la libertad), que en el panteísmo spinoziano forzosamente es difícil de definir, y sobre los presupuestos del acto libre por parte del entendimiento y de la voluntad. El carácter del estudio es exegético-crítico: el A. procura exponer lo que Spinoza entiende y admite como libertad humana, y, a diferencia de la generalidad de los que se contentan con citarle como adversario de la libertad rectamente entendida, examina, además de la parte defectuosa, los elementos positivos de la doctrina spinoziana. En la introducción expone sucintamente la doctrina verdadera sobre la libertad. Es interesante la aportación de la tesis sobre la doctrina de Spinoza. La libertad, según éste, viene a consistir, en una especie de imperturbabilidad interior, algo así como la "apatheia" estoica, que libere al sujeto de las molestias provenientes de los afectos no del todo sojuzgados. Como medio para obtenerla señala el conocimiento exacto de las cosas: ante éstas percibidas en su verdadera realidad, y finalmente "sub specie aeternitatis", la turbación desaparecerá; el logro habitual y sin fin de tal estado—lo que obliga a tratar de la inmortalidad en Spinoza—será la felicidad.

El estudio reúne los caracteres de aportación nueva, claridad y objetividad propios de una tesis bien compuesta.

J. Muñoz.

Rosmini, Antonio: *Gnoseologia, Morale e Pedagogia*. Testi scelti, disposti e presentati a cura di Francesco Mercadante", "Teoresi", Messina, [sin año]; 22 × 15 cms.; XXXIX-276 pp.

RUIZ CUEVAS SAN JOSÉ: *La filosofía como salvación en Rosmini.* (Col. Aula de ideas). Edit. Aula, Murcia, 1952; 18 × 12 cms.; 309 pp.

Estas dos Obras sobre la filosofía del Abate A. Rosmini, tienen un fin común: el de presentarla como un contributo a la justificación realista del conocimiento humano, aun contra la estimación muy generalizada de los historiadores de la Filosofía.

Para ello, la primera es una reproducción de textos rosminianos sobre el conocimiento, la moral y la pedagogía, tomados de diversas Obras del Autor en ediciones también diversas, cuya selección no se justifica.

El Profesor La Via presenta a Rosmini como un Filósofo cuyo estudio no puede menos de ayudar a la restitución de la Filosofía al verdadero realismo y sentido metafísico; y Francisco Mercadante antepone a los textos rosminianos un breve estudio sobre las dificultades de la selección, las razones de preferir—en oposición a otros compiladores—unos textos a otros para poder presentar en algún modo lo esencial del sistema rosminiano, y el significado y alcance de los pasajes reproducidos en el triple orden gnoseológico, moral y pedagógico.

Son de alabar las intenciones antiidealistas y los trabajos de ambos Profesores por conducir la filosofía de hoy al contacto de la realidad; pero mucho dudamos que con el estudio y rehabilitación—digámoslo así—de Rosmini, en lo que toca a la gnoseología, consigan sus buenos intentos.

La segunda Obra con su título: "La Filosofía como salvación en Rosmini", podría considerarse como una prueba de esta realización en su joven autor Juan José Ruiz Cuevas. Creemos, con todo, que no es prueba decisiva por diversas razones. La primera porque éste no acepta de plano todo el sistema rosminiano de la gnoseología; la segunda porque la solución de Rosmini precisamente en cuanto a la objetividad es "acrítica y dogmática"; la tercera, porque los elementos básicos, sobre todo el de la intuición de la idea del ser y el sentido fundamental, son inaceptables y por lo tanto inválidos para el fin perseguido.

Supuesto, pues, que—como dice el Profesor A. Muñoz Alonso en el prólogo—el Dr. Ruiz Cuevas "no pretende convertir a Rosmini en ídolo o en autor de comentario definitivo", todavía creemos se adhiere a muchas proposiciones del Roveretano que se fundan en un concepto y valorización menos exactos de la abstracción escolástica y en experiencias o sentimientos que están muy lejos de ser comprobados.

Hay además en la obra, afirmaciones difíciles de aceptar. Así, por ejemplo, se repite varias veces que la filosofía científica del Estagirita culmina en la solución kantiana, que Rosmini es la continuación de Santo Tomás, que Rosmini es el padre moderno de la Iglesia, que pretende restaurar una metafísica que fué.

No se crea por lo dicho que nuestro juicio es puramente negativo. Reconocemos gustosos que en la exposición de la doctrina crítica de Rosmini se discurre por las diversas cuestiones del conocimiento, de la verdad, de la certeza, del error, con gran orden, claridad y penetración del filósofo italiano, y juzgamos uno de sus mayores aciertos el encuadramiento de su filosofía en la de su tiempo y su discriminación de la sentencia kantiana.

Podemos decir que el presente estudio entra en la corriente iniciada en Italia, y seguida en otras naciones, de acercamiento de la Filosofía tradicional a la moderna por medio del sacerdote Roveretano, como insinuaban no hace mucho—entre otros—el profesor Rossi y el P. Chiocchetti; quien añadía muy justamente: "sempre lasciando intatte le Quaranta proposizioni condannate".

A. Fabrat.

Stefanini, L.: *Itinéraires métaphysiques.* (Philosophes Italiens). Aubier, Montaine, París, 1952; 18 × 12 cms.; 126 pp.

El Profesor Luis Stefanini, catedrático en varias Universidades de Italia, se ha puesto en contacto más directo con el público francés con cuatro Ensayos, ya publicados en italiano, y reunidos en su traducción bajo el epígrafe de "Itinerarios metafísicos". Los títulos respectivos son: Metafísica del Arte, Metafísica de la Forma, Metafísica de la Verdad y Metafísica de la persona.

Estos pequeños tratados tienen entre sí una coherencia mayor de lo que por el enunciado se podría pensar. Son—como lo advierte el mismo Profesor—cuatro caminos que conducen al mismo fin, representan el intento de reunir en un foco central cuatro rayos divinos, dispersos en lo finito cuya convergencia nos da mejor a conocer el mismo manantial infinito de donde proceden. El arte nos eleva a la posesión y amor de lo Absoluto; la forma unificadora del dinamismo psíquico nos lleva al Unificador supremo; la verdad humana, siempre perfeccionable e incompleta, nos da testimonio de la Verdad; la persona humana, base de toda metafísica, finita y contingente nos conduce al Absoluto que la sustenta y trasciende.

Podemos decir que todo el volumen está informado por lo que el traductor y prologuista—J. Chaix-Ruy—llama espiritualismo cristiano del profesor Stefanini, clara reacción contra el Idealismo en todas sus formas, al que ataca en su misma raíz cuando hace consistir su personalismo espiritualista en una metafísica de la persona. Precisamente, al profundizar en sí mismo, reconozco al pensamiento como una luz mía para conocerme, poseerme y amarme como persona; a la palabra, con carácter esencialmente óntico, como vínculo de comunicación con los otros; y a mí mismo como ser radicalmente finito e insuficiente, que exige necesariamente el Ser infinito y absoluto por esencia.

Podemos felicitarnos de que el pensamiento luminoso y espiritual del Profesor italiano se comunique a sus nuevos lectores franceses a través de un léxico y estilo que en nada empaña la claridad original.

A. Fabrat.

Wahl, Jean: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes.* París, J. Vrin, 1953. 48 págs. 22 × 14 cms.

El autor reconoce que la obra de un filósofo como Descartes no puede ser reducida a una sola idea: ésta sólo podría revelar uno de sus aspectos. Sin embargo, menester es reconocer también que J. Wahl descubre en la sola

idea del instante uno de los núcleos más vitales y fecundos de la construcción filosófica de Descartes. Hay, en efecto, en toda ella un perseverante esfuerzo por mantener la unidad de tiempo, La falta de esta unidad es la que hace comprender la incertidumbre y la duda; la recuperación de esa unidad en la instantaneidad del *Cogito* pone de nuevo en marcha el saber humano. Del *Cogito* pensado en el instante el espíritu se eleva a la idea de la simultaneidad perfecta; de nuevo la idea del instante juega en el pensamiento cartesiano papel decisivo: ella es eje principal de los argumentos de la existencia de Dios. La idea del instante funciona asimismo de modo eminente en la física cartesiana: el actualismo de esta física, su constante esfuerzo por desterrar toda potencialidad, todo tránsito, basados están en ese mismo intento de reducirlo todo a lo instantáneo: la instantaneidad de la luz, que Descartes propugna, es elocuente ejemplo de esa gran función que el instante desempeña en su pensamiento.

El estudio de J. Wahl está abundantemente documentado; la posible apariencia de forzado artificio se disipa totalmente ante la seria aportación de las pruebas. El autor, como al principio notábamos, no ha pretendido reducir toda la filosofía cartesiana a una sola idea; pero ha podido demostrar que la visión por él dada penetra hasta la raíz de uno de los motivos más fecundos del pensamiento del filósofo.

R. CEÑAL.

JOSEF PIEPER: *Philosophia negativa*. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. München, Kösel-Verlag, 1953, 104 págs. 19 × 11 cms.

El primero de los dos ensayos contenidos en este volumen trata de lo "negativo" en la filosofía de Santo Tomás. El tema se centra en el problema de la verdad. La doctrina acerca de la verdad en Santo Tomás gira toda ella en torno al concepto y realidad de la creación. Todo objeto del conocimiento humano es creatura—o es el Creador mismo. Por ambas partes la verdad del conocimiento humano sufre de limitación, cercada está por el "elemento negativo" de la incognoscibilidad y del misterio. Las cosas son cognoscibles porque son creaturas, esto es, pensadas, proyectadas, ideadas por un entendimiento divino, creador. Pero la misma creaturabilidad de las cosas remite a un fundamento suyo infinito, que el humano intelecto no puede comprender. Por esto siempre es infinita la distancia entre lo real conocido y aquel fundamento, que presta a las cosas su plenitud de verdad. Por esto ese fundamento, Dios, sólo puede ser conocido por el intelecto humano "viator", siempre a mitad de camino, salvando la distancia con la negación: *vía negativa*. Pero nada más lejos del agnosticismo que esta doctrina del Santo Doctor: si Santo Tomás afirma la limitación de nuestro conocimiento de Dios y de las cosas, lo hace fundándose en la plenitud de cognoscibilidad de Dios y de las cosas, plenitud que excede la potencia del ojo del alma humana, de su intelecto.

El segundo ensayo reproduce, con ligeros retoques, la conferencia pronunciada por el autor en el Ateneo de Madrid; ha aparecido en la colección "O Crece o Muere", en versión castellana, con el título "La actualidad del tomismo" (Madrid, 1952). Pieper define en primer término qué pueda ser la actua-

lidad de un pensamiento, de una doctrina. Actual es lo que está a la altura del tiempo en que se vive, lo que responde a las exigencias de una época; respuesta que puede ser cesión a esas exigencias, y también corrección y aun repulsa de esas mismas exigencias. Pieper no quiere entender por tomismo la construcción cerrada de una determinada escuela; en el tomismo, para definir su actualidad, el autor, más que en las doctrinas particulares, fija la atención en los motivos inspiradores del pensamiento del Santo. Es aquí, en esta inspiración fundamental, donde la filosofía del Doctor Común se revela a la altura de las exigencias de nuestra época. Es, en efecto, actual su pensamiento, en cuanto que está abierto siempre a las nuevas perspectivas del espíritu. Pieper muestra cómo Santo Tomás, con su *philosophia negativa*, satisface a las legítimas exigencias del pensamiento moderno, al mismo tiempo que las corrige en todo lo que esas exigencias significan una injustificada actitud irracionalista y agnóstica. La filosofía actual, centrada en el hombre, postula una antropología sólidamente fundada: Santo Tomás puede ofrecer estos fundamentos para una doctrina del hombre. En otros muchos puntos descubre Pieper esta actualidad del tomismo; su ensayo es convincente exhortación al estudio de Santo Tomás, como fuente siempre riquísima de luz y de verdad para todos los tiempos.

R. Ceñal.

Josephus de Vries, S. J.: *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis collegit...* Editio Altera. Münster, Aschendorff, 1953. 62 páginas 19 × 23 cms.

Esta selección de textos de Santo Tomás sobre el conocimiento de la verdad va toda ella dirigida a dilucidar el más auténtico sentido del pasaje, que el padre De Vries considera principal en la materia: "...cognoscitur autem [veritas] ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur super actum suum... secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quae quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur" (De Ver. q.1, a.9, ad 9um). En este texto Santo Tomás parece afirmar que el conocimiento de la naturaleza de la facultad intelectiva es previo y condición del conocimiento de la naturaleza del acto de la misma facultad. Tal afirmación está en pugna con la doctrina más general del mismo Santo, que repetidamente sostiene que la naturaleza de la facultad es conocida por sus actos. El Padre Hoenen, *La théorie du jugement d'après S. Thomas* (Roma, 1946, pp. 184 ss.) trata de resolver esta dificultad afirmando que en el pasaje *De Ver*, el conocimiento de la naturaleza de la facultad es sólo condición lógica, no real, del conocimiento de la naturaleza del acto. El padre De Vries no acepta esta solución: el pasaje *De Ver*. habla claramente de una prioridad real del conocimiento de la naturaleza del intelecto respecto del acto judicativo de la verdad. La coherencia de este texto con aquella doctrina general del Santo se ha de buscar en los textos de alguna manera paralelos con él; esto es, los textos en los que

Santo Tomás declara cuál sea la naturaleza del intelecto, con cuyo conocimiento en algún sentido pueda descubrirse la ordenación del mismo intelecto a la verdad. De la comparación de los textos el padre De Vries concluye: "Cognitio naturae intellectus fundat cognitionem veritatis, inquantum veritas respicit quidditatem rei sensibilis ipsumque sensibile, ex quo haec abstrahitur, non vero, inquantum veritas respicit ipsos actus, ex quibus natura intellectus cognoscitur, vel principia universalia, quibus ex actibus ad naturam intellectus concluditur."

R. Ceñal.

Sellier, F.: *Morale et vie économique*. París. Presses Universitaires de France, 1953; 19 × 12; pp. 112. 240 fr.

Se hace un estudio de las reacciones morales que se tienen y se han de tener en las diferentes ocasiones de la vida económica, como son las condiciones del trabajo, el movimiento obrero, la acumulación del dinero, la fiscalización de los impuestos, transacciones comerciales. Con muy buen acuerdo hace notar que esos diversos deberes han de hacerse obligatorios, y han de urgirse por la coacción de la ley. Se le objeta que de esta manera lo moral deja de ser moral y meritorio, porque deja de ser libre o espontáneo. Responde que lo moral y meritorio y aun lo heróico no deja de ser moral, meritorio y heróico por caer bajo la coacción de la ley, ya que queda siempre la libertad de elegir los motivos de obrar, y en absoluto el obedecer o no obedecer. Este breve opúsculo hubiera sido más eficaz si hubiera señalado cuál es el origen del deber moral, que es la ley natural, infundida por Dios en el hombre al crearlo.

J. Hellín.

REVISTAS

ESTETICA, PSICOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

Mirabent, F.: *La Estética en la Metafísica de Maine de Biran*. RevFil (1952), 225-252.

La Metafísica en Maine de Biran nace de la Psicología. Biran, en efecto, concibe la Metafísica como la ciencia del alma y de sus facultades; pero "ciencia de los hechos primitivos del sentido íntimo". La irradiación histórica de esta definición es extraordinaria no sólo por lo que la ha informado a ella, sino por lo que ella informa. Basándose en esta concepción de la Metafísica encuentra Biran que el dato primitivo y fundamental de la misma no es la substancia, como en Descartes o Leibniz, sino en la causa. El análisis psicológico de Biran descubre un modo o estado afectivo, y unas percepciones oscuras. El modo afectivo comprende todas las modalidades de la vida sensitiva. El hecho primitivo resulta ser el esfuerzo voluntario del Yo, que se traduce en la victoria del Yo sobre la receptividad pasiva de los modos afectivos, en los que radican las percepciones oscuras. Sobre todo el análisis de la vida afectiva prepara el camino a la Estética. Si Estética es relación filosófica entre belleza y las cosas que

juzgamos bellas, todo esteticista ha de ser necesariamente un psicólogo, es decir un conocedor del hombre interior y de sus reacciones ante las nociones de Dios, de la verdad y de la belleza. La Estética, pues, queda encuadrada en la Psicología o ciencia del alma y de sus facultades, que es la Metafísica tal como la concibe Maine de Biran. *B. Pérez Argos.*

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: *Reflexiones metafísicas sobre la belleza.* RazFe, 145 (1952), 377-392.

Bello es lo que agrada por sola su contemplación desinteresada. No agrada por la posesión de algo deseado, ya sea alguna ciencia ya otro bien, sino por sola su contemplación desinteresada. Lo bello así definido existe, lo cual se prueba a priori mirando ya a nuestros actos intencionales de entender, querer y sentir, y a la índole del ser. Mirando a nuestros actos intencionales, a todo acto de entender y de querer le acompaña algún agrado correspondiente (o desagrado). Y mirando a la índole del ser, éste es inteligible, dice orden al entendimiento y a su agrado tendencial de poseer lo inteligible, y se llama *verdadero;* es conveniente a alguien, y por eso dice orden a la voluntad, y a su agrado tendencial de poseer lo conveniente, y se llama *bien;* y del mismo modo el ser perfecto, dice orden al entendimiento y al agrado de su contemplación desinteresada, y se llama *bello.* Este análisis da por resultado que todo ser es bello.

Mas la belleza puede ser trascendental y predicamental, así como lo perfecto es trascendental y predicamental. Es perfecto y bello trascendental lo que es acabado en sus elementos esenciales; y es perfecto y bello predicamental lo que es acabado en los elementos esenciales y en los accidentes que tal esencia reclama. Existe ciertamente lo feo, pero sólo predicamentalmente: trascendentalmente es bello, porque tiene todos los elementos de su esencia, pero predicamentalmente no es bello, porque le faltan algunos accidentes que reclama su esencia. Lo feo es bello, en lo que tiene de ser y perfección, y es feo solamente en lo que tiene de privación de lo que reclama su esencia.

Cuando los autores antiguos y modernos dicen que la belleza ha de llenar tres condiciones, que son la proporción o unidad, la claridad y la integridad, tratan solamente de la belleza predicamental; mas con esto no niegan que haya otra perfección y otra belleza en la que no hay esa proporción ni esa integridad, ya por su absoluta simplicidad, como en Dios, ya por privación, como en la substancia del malvado, que es bella esencialmente y mala y deforme predicamentalmente.

Y lo bello ¿es cosa subjetiva o es algo objetivo? Se puede decir que es algo objetivo y subjetivo al mismo tiempo, o por mejor decir es solamente objetivo, que connota algo subjetivo. Lo bello es lo que es capaz de producir una contemplación desinteresada deleitosa, y esa capacidad está solamente en el objeto. El término connotado es la contemplación, pero ésta no es el constitutivo de la belleza, sino el término extrínseco connotado. De aquí se comprenden las variaciones que hay en apreciar lo bello; y es que algunos no pueden penetrar suficientemente la perfección de la cosa por incultura, por prejuicios, o porque quieren juzgar de la cosa no en cuanto bella, sino bajo otros aspectos, como son lo anticuado y desusado, o por el contrario lo acostumbrado y usado ahora, lo útil o inútil, etc. *J. Hellín.*

VECCHI, G.: *L'estetica marxista.* RevFilNeosc, 44 (1952), 24-44.

Desde Marx a Stalin se ha desarrollado el materialismo dialéctico, y el autor considera que el realismo socialista, que es la doctrina oficial del régimen soviético, es el único representante de aquel materialismo dialéctico. El A. realza los caracteres peculiares de ese realismo, y hace entrever que uno de los principales caracteres es el ser una doctrina partidística, es decir del partido bolchevique.

El autor pone de relieve cómo a la luz de la estética marxista-leninista todo arte y todos los principios estéticos del pasado han perdido todo su valor.

Al fin examina ciertas corrientes estéticas del Neomarxismo italiano, y anota sus imperfecciones y sus diferencias con relación a la ortodoxia soviética. El autor termina anotando las consecuencias absurdas e inaceptables a las cuales lleva la estética marxista. *R. N.*

BARTOLOMEI, T. M.: *Le tendenze sensitive acquisite.* DivTh (P), 56 (1953), 237-264.

Las tendencias adquiridas no pertenecen al constitutivo esencial de la naturaleza huma-

na. Son algo accidental, como lo es la actividad de donde proceden. El hábito nos manifiesta la potencialidad y finitud del hombre. Y será bueno o malo según se halle o no en conformidad y armonía con las legítimas aspiraciones de la naturaleza humana. Al bruto, por carecer de hábitos, le basta el instinto. Al hombre, por el contrario, le precisa esforzarse por lograr su propio perfeccionamiento. De ahí la necesidad de procurarnos hábitos buenos que nos faciliten el máximo rendimiento en la conquista del bien conocido. La rectitud, nobleza y elevación de los hábitos se miden por el fin al que aspiren. Por ello, el hombre que pretenda desarrollarse totalmente debe orientar todas sus tendencias hacia el ideal concreto que resume todo lo bueno, bello y verdadero: Dios. *P. García Asensio.*

COSTER DE, S.: *Aporétique de la psychologie.* RevIntPhil, 6 (1952), 428-448.

La psicología sufre de crisis endémica. El dato psicológico entraña en su naturaleza dificultades irreducibles. La investigación científica del pasado ha solido optar por la eliminación de uno de los términos de la antinomia. A veces, lo inaparente, lo mental, lo interno, lo temporal, lo dinámico, lo social han cedido el paso ante lo aparente, lo físico, lo externo, lo espacial, lo estático, lo individual; a veces, por el contrario, se ha seguido el camino opuesto. Pero siempre la elección exclusiva de uno de los términos de la antinomia priva de objetividad a la investigación, empobrece el "dato", e impide la formación de una ciencia auténticamente adecuada a la realidad. La psicología contemporánea está engendrando filosofías más que psicologías. ¿No será ya hora de adoptar una técnica diferente? Reconozcamos la naturaleza compleja de los hechos psicológicos. Aceptemos la imposibilidad de reducirlos a nociones claras y simples. Elijamos un método que, abrazando en su misma explicación los aspectos contradictorios de la realidad y superando las antinomias, nos brinde una psicología más científica, más experimental y más verdadera. *P. García Asensio.*

MINKOWSKI, E.: *A la recherche de la psychologie.* RevIntPhil, 6 (1952), 391-408.

La psicología existe, sin duda. Pero no son viables los métodos actuales de acceso a ella. Hemos de enfrentarnos, despojados de toda idea preconcebida, ante una psicología humana, en la que "humano" no tanto signifique lo exclusivo cuanto lo esencial del hombre. Las vertientes somático-psíquica y antropo-cósmica nos hacen presentir la existencia de un doble aspecto en los fenómenos fundamentales integrantes de nuestra vida mental. El fenómeno psíquico es, a la vez, realización concreta de un contenido particular, y parte insertada en el cuadro general de la vida. Propugnamos una psicología cuyo objeto sea cabalmente el cuadro donde quede enmarcado todo fenómeno psíquico particular y concreto. Dividiríamos nuestra vida mental en estructuras más que en funciones aisladas. Cada estructura vendría atravesada por un rasgo característico común a todos los elementos que la escalonan.

P. García Asensio.

COCCIO, A.: *Attorno al silogismo dell'inmortalità.* RevFilNeoscol, 45 (1953), 106-142.

El autor examina un artículo del finado P. André Bremond, S. I., que apareció en la *Revue Philosophique* de Louvain, en 1948, en el cual el P. Bremond, después de criticar los argumentos aducidos hasta ahora para probar la inmortalidad del alma, y sobre todo los argumentos de Santo Tomás, expone uno inventado por él.

Los argumentos de Santo Tomás se reducen a dos, que son el argumento fundado en el conocimiento y el fundado en el apetito natural. Ambos argumentos los rechaza Bremond; pero el autor atiende sobre todo al argumento fundado en el conocimiento abstractivo, y hace ver cómo Santo Tomás arguye legítimamente, y deshace las críticas del P. Bremond.

Después el autor expone y critica el nuevo argumento del P. Bremond en favor de la inmortalidad, que es como sigue: el que no sólo piensa, sino que también afirma amorosamente la existencia de un objeto positivamente eterno y que es Creador por amor, como es Dios, es inmortal; mas el alma intelectiva afirma amorosamente la existencia de un objeto positivamente eterno, y creador por amor, luego el alma intelectiva es inmortal.

El autor dice que este argumento vale menos que los de Santo Tomás, y tiene todas las dificultades que el P. Bremond encuentra en los argumentos de Santo Tomás.

Además parece que el P. Bremond sostiene que ya en este mundo el alma goza de un conocimiento no abstractivo. Más que prueba racional, es una elevación mística muy apreciable.—R. F. N.

ANDÉREZ, V. S. J.: *Formas somáticas de la humanidad actual: diversidad, unidad, origen.* RazFe, 146 (1952), 453-467.

Las conclusiones de este bien informado estudio las resume el autor. Son las siguientes palabras: "Resumiendo las conclusiones transformistas deducidas de los datos morfológico-geográfico-históricos de la Humanidad actual, podemos formular las siguientes afirmaciones:

1) Es un *hecho* que el organismo humano actual se ha transformado desde sus orígenes hasta nuestros días.

2) Esa transformación no ha sobrepasado los *grados* de lo *racial.*

3) El *sentido* de la transformación ha sido en conjunto progresivo somática y psíquicamente, si bien en particular ha experimentado notables divergencias y ha producido ramas de desarrollo muy desigual, todas provenientes mediata o inmediatamente de una forma-tronco común.

4) El *modo* biológico de verificarse esa transformación parece haber sido el de una serie de mutaciones, más o menos amplias, de adaptaciones determinadas, aquéllas y éstas, por la irritabilidad biológica estimulada por agentes internos y externos.

Con esto no hemos hecho más que apuntar hacia la preexistencia histórica de una estirpe humana no bien conocida, y de algún modo diferente de las formas humanas actuales, si bien perteneciente en lo esencial al tipo de *Homo sapiens.*—*J. J.*

MCGREGOR, FELIPE E., S. J.: *Antropología y Educación.* CyF, 7 (1951), número 28, 49-68.

Divide el autor esta "Comunicación al IV Congreso Interamericano de Educación Católica" (Río de Janeiro, VII, 1950) en tres partes. En la 1.ª, "Antropología filosófica", muy breve, indica el concepto actual de antropología y lo esencial del hombre, según tres concepciones en boga: finitud (Heidegger), espíritu captador de valores (Scheler), humanidad, como esencialmente integrado en la colectividad humana materialista (Marx). La 2.ª parte determina los caracteres más salientes de la concepción de "La educación contemporánea", según sus teorizantes: inestabilidad de etapa de transición; pragmatismo productivista de progreso material sin otro fin que el social, y, como consecuencia, limitación de la educación a ciencia de experimentos y cálculo, rehusando basarla en principios filosóficos trascendentes (Dewey); todo ello muy en conformidad con el triple carácter antropológico señalado en la 1.ª parte. Frente a ese espectáculo desolador presenta la 3.ª parte, "Antropología cristiana y Educación cristiana", el verdadero carácter del hombre como individuo y como ser social, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Del contraste entre la parte última y las anteriores deduce el autor dos conclusiones de excelente sentido pedagógico: la consistencia de nuestra educación estriba en la inviolabilidad de su estructura filosófica combatida rudamente por el pseudocientismo materialista; los problemas pedagógicos no pueden solucionarse por los meros recursos de la técnica, sino que es preciso apelar a los criterios de la sana filosofía antropológica, que ha de ser la norma primordial para juzgar aún de las mismas innovaciones técnicas.

J. Muñoz.

CAMPBELL GARNETT, A.: *Distinctions and definitions in ethics.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 69-81.

Este trabajo adopta el concepto de "obligación" como concepto ético distintivo, y lo clasifica como una relación psico-sociológica que se define solamente por referencia a casos de obligación bien reconocidos, por ejemplo, el deber de pagar las deudas y el de sostener a los hijos. "Bien" significa entonces "de acuerdo con las obligaciones existentes". Este es el sentido objetivo. "Subjetivamente bien" significa "de acuerdo con lo que el agente considera que son sus obligaciones".

El elemento común en todos los usos del término "bueno" es la expresión de una actitud favorable y la creencia de que dicha actitud es razonable. "X es bueno" puede tomarse, por consiguiente, en el sentido de que "X es un objeto frente al cual

es razonable tomar una actitud favorable". Actitud razonable es la promovida por una comprensión instruída del objeto y del yo, de la relación del uno con el otro.

Es necesario distinguir entre bien particular y general, entre bien instrumental y bien intrínseco, entre bien moral y natural. Siendo así que todo bien moral es intrínseco, y que no existe un bien instrumental general, podemos distinguir cuatro especies diferentes de *bien*. 1.°, el bien moral; 2.°, el bien instrumental; 3.°, el bien intrínseco general; 4.°, el bien intrínseco particular. Los principales problemas de la ética son: 1.°, qué factores constituyen una obligación; 2.°, cuáles son los entes que, por razón de su naturaleza intrínseca, constituyen objetos razonables de actitud favorable, *a)*, para la gente en general, y *b)*, para individuos o grupos particulares.

G. Valls Masriera.

SCHUETZ, ALFRED: *Choosing among projects of Action.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 161-184.

El propósito de este trabajo es analizar el proceso mediante el cual el sujeto activo en la vida cotidiana determina su conducta futura después de haber considerado varias líneas posibles de acción. El término "acción" se define como conducta basada en un proyecto preconcebido. Al proyectar, la acción futura se representa imaginativamente como si ya hubiera sido ejecutada *(modo futuri exacti)*. Sin embargo, el proyecto no es una mera fantasía; de una manera particular, está motivado por la viabilidad de la acción proyectada en el mundo real. El supuesto de la viabilidad de las acciones futuras lo hacen plausible, por lo menos en cuanto a su tipo, dos grupos de experiencias: las experiencias que tenemos del mundo, tal como éste se presenta y tal como lo damos por descontado, hasta que surja el problema; y las experiencias de nuestra situación, biográficamente determinada, las cuales a su vez determinan las cosas que se encuentran a mi alcance y, por ello mismo, bajo mi dominio. Intereses opuestos pueden crear situaciones de duda, la cual se proyecta sobre lo que antes dábamos por descontado. Toda elección ya sea que verse sobre objetos a mi alcance, ya sobre futuros proyectos de acción, surge de semejantes situaciones de duda en la esfera predicativa. Sólo puedo elegir entre cosas elegibles. La teoría husserliana de las posibilidades problemáticas y abiertas, lo mismo que el análisis bergsoniano de la opción, y la descripción que hace Leibniz de las fases de la volición, parecen corroborar esta teoría; la cual pudiera contribuir a que se aclarasen ciertos problemas fundamentales de la acción humana que tienen especial importancia para las ciencias humanas.

El autor de este artículo no parece conocer la doctrina escolástica sobre la voluntad y la libertad.—*A.*

FIRTH, RODERICK: *Ethical absolutism and the ideal observer.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 317-345.

Un análisis en sentido absolutista de una proposición del tipo "X tiene razón" tendría que adoptar la forma siguiente: "Tal sujeto (al que se llamaría en adelante "el observador ideal"), si existiera, reaccionaría ante X de tal manera". Este análisis sería, 1.°, absolutista, porque no contendría ningún término egocéntrico; 2.°, dispositivo, porque se formularía como condicional ajeno al hecho; 3.°, objetivo, porque la verdad de un juicio ético no dependería en él, por definición, de la existencia de sujetos de experiencia; 4.°, relativo, porque elaboraría el juicio ético para afirmar la relación que existe entre el sujeto de dicho juicio y un observador ideal; 5.°, empírico, porque sería epistemológicamente monístico.

El observador ideal sería, 1.°, omnisciente con respecto a todo hecho no ético; 2.°, omnipercipiente; 3.°, desinteresado, en el sentido de que carecería de todo "interés particular"; 4.°, desapasionado, excepto para aquellas emociones, si las hubiera, que forman parte de sus reacciones éticamente significativas; 5.°, congruente, en el sentido de que sus reacciones éticamente significativas, frente a un acto determinado, serían siempre exactamente similares; 6.°, normal, en un número indefinido de aspectos.—*A.*

LADD, JOHN: *Free will and voluntary action.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 392-405.

Las investigaciones tradicionales sobre el libre arbitrio han resultado estériles, porque se han basado en falaces supuestos a priori, más que en estudios empíricos de las

motivaciones humanas. Las principales falacias son éstas: 1.ª, el intento de solucionar el problema mediante consideraciones metafísicas solamente; por ejemplo, la naturaleza de la causalidad o el principio del determinismo e indeterminismo; 2.ª, el concepto de la voluntad como facultad y el de sus actos como algo distinto de la acción misma; 3.ª, la exclusiva identificación del acto voluntario con la elección; 4.ª, la opinión dogmática de que los determinantes causales de la acción voluntaria son los únicos impulsos posibles en realidad; 5.ª, el supuesto de que, además de mostrar cómo son posibles los actos de la voluntad libre, una teoría adecuada del libre arbitrio debe poder predicar la "libertad" de esa característica causal misma que define la libertad de dichos actos. La teoría de la acción voluntaria se ilumina mediante un concepto como el freudiano del "yo", o sea mediante un principio de organización que integre los deseos específicos con el dispositivo de las tendencias y las creencias.

No es preciso que por nuestra parte añadamos a estas ideas del autor cuánto discrepamos de su modo de ver. Nos da la impresión de que el autor de este estudio no conoce la doctrina de la filosofía escolástica sobre la libertad. Si la conociera no habría sentado, por ejemplo, el n.º 4. Por el hecho de que admitamos que una facultad tiene "dominio activo sobre su acto" en las circunstancias requeridas (que a veces puede ser que no se den), no se infiere que, además de los factores conscientes y libres, no puedan influir también otros factores, ya impulsos subconscientes, ya impulsos externos previos al acto mismo de elegir.—*A.*

Werkmeister, W. H.: *Problems of value theory.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 495-512.

Este artículo sugiere la necesidad de formular una teoría de los valores que se construya estrictamente como el sistema cerrado e integral de un orden esencialmente jerárquico. Se indican algunas de las ventajas que derivan de semejante sistema. Por ejemplo, puede evitarse el relativismo, pueden definirse unívocamente los términos "bien" y "mal" y sus derivados; puede comprenderse plenamente la persona como agente del bien y del mal, puede ofrecerse adecuada explicación de la naturaleza y funciones de la conciencia, y se arroja nueva luz sobre los problemas de la estética y de las relaciones sociales. El reino del valor se funda en la inmediatez de la experiencia de valores, de tal suerte que se hace posible la verificación y se evitan a la vez las estipulaciones platónicas y la identificación hedonista del valor con el "estado de placer". Finalmente, se establece una distinción entre la "prescripción" y el "deber". Moralmente imperativo, en tanto que deber impuesto por uno mismo lo es tan sólo el segundo.—*A.*

Kraemer, William S.: *Ethical subjectivism and rational Good.* PhilPhenRe. XII (1951-1952), 526-537.

La teoría del subjetivismo ético reconoce debidamente el papel que representan los sentimientos en los juicios éticos, pero muchas veces no toma en cuenta la importancia del carácter racional de dichos juicios. En aquellos casos en que el subjetivismo ético reconoce que los juicios éticos tienen un carácter racional, pasa por alto el hecho de que, al hacerlo, invalida el principio único de su misma hipótesis. La teoría del bien racional coincide con la del subjetivismo ético en considerar los sentimientos como asociados intrínsecamente al juicio ético, y remedia su básica debilidad adscribiéndole a dicho juicio ético un carácter racional, además de un carácter emocional.

Este trabajo intenta resolver tres cuestiones fundamentales de la teoría ética: 1.ª ¿Hay emociones morales?; 2.ª ¿Es el concepto de bien el supremo concepto ético?; 3.ª Los juicios éticos, ¿son objetivos o subjetivos?

Criticando a Moore y Westermarck, intenta una solución que en algo se inclina al objetivismo y en algo al subjetivismo.

No es preciso que añadamos que se desarrolla toda la exposición dentro de una atmósfera por completo ajena a la ética natural, que conocemos por la filosofía cristiana, y que los análisis aquí expuestos toman un aspecto de marcado empirismo.—*A.*

Caulfield, J.: *Practical Ignorance in Moral Actions.* (La ignorancia práctica en las acciones morales). LavalThPh, 7 (1951) 69-122.

De varios textos de la Ética de Aristóteles, al parecer contradictorios, y de ciertas afirmaciones de Santo Tomás, toma ocasión el autor para enunciar el problema

que trata de resolver en el presente artículo, a saber: que a pesar de que todo pecador es ignorante acerca de lo que debe hacer o de lo que debe evitar, sin embargo conoce que lo que él hace es moralmente malo. Aristóteles muestra en el libro séptimo de los *Eticos* cómo esto es posible respecto de los pecados pasionales. Pero como no son una excepción los llamados pecados de malicia, como lo prueban los textos aducidos de Santo Tomás y sus comentadores, la intención del autor es inquirir en la naturaleza de la ignorancia común a todos los pecados, llamada comúnmente ignorancia práctica o de elección, y mostrar cómo puede darse en el pecador esa ignorancia simultáneamente con el conocimiento, que el pecado como acto libre requiere. Según este propósito el autor divide este trabajo en dos partes. En la primera intenta, primero establecer bajo el examen detenido de la noción de ignorancia práctica en general, que todo pecado lleva consigo necesariamente cierta ignorancia; segundo, probar que esa ignorancia no es una ignorancia especulativa, sino práctica; y tercero, que esa ignorancia es más efecto que causa del pecado. En la segunda parte el autor considera al pecado como brotando de la pasión, malicia y negligencia con el fin de demostrar la compatibilidad de la ignorancia práctica con la voluntariedad de las acciones malas. *L. Salcedo.*

FIORITO, MIGUEL A., S. J.: *Deseo natural de ver a Dios.* Expresión dinámica y expresión estática de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios, en Santo Tomás. CyF, 8 (1952), núm. 29, 7-71.

Tesis en la que el autor se propone hacer una exégesis objetiva e inmediata de las expresiones filosóficas ("dinámica": deseo natural; "estática": capacidad, aptitud, etcétera), con que Santo Tomás designa las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios.

Determinada la significación de los términos "natural" y "deseo natural", se fija el autor en la voluntad y señala y comenta sucintamente los pasajes en que el Santo habla del "apetito natural", del "no-natural" y del "sobrenatural" de ver a Dios. A continuación examina del mismo modo el "deseo natural" del entendimiento. No acepta las interpretaciones que otros autores creen hallar "implícitas" en Santo Tomás para atenuar el deseo natural de la visión, porque juzga interpretación más exacta la dada por el mismo Santo explícitamente en pasajes claros de sus diversas obras. A base de ella concluye que, según el Doctor Angélico, "tenemos en la *voluntad* un apetito natural, de la felicidad en general; y uno no natural y sobrenatural, de la visión de Dios; en el *entendimiento*, un deseo natural de conocer y aun de contemplar a Dios, cuya última etapa es el deseo también natural, de la visión de Dios". Despojar al intelectualismo de Santo Tomás de este deseo juzga el autor que es mutilarlo.

Futuros exámenes de la tesis, cuando ésta aparezca en toda su amplitud, y de esta nueva interpretación, dentro de la concepción general de Santo Tomás sobre el orden sobrenatural, deberán determinar lo que haya de decisivo en las conclusiones de este serio y valioso estudio. *J. Muñoz.*

GAMBRA, R.: *Posibilidades éticas en el existencialismo.* RevFil, 11 (1952), 401-442.

Se propone el articulista presentar uno de los aspectos menos estudiados y también más oscuros dentro del existencialismo. Y en primer lugar hace un interesante y esquemático estudio de los orígenes del existencialismo moral, unos teóricos, comunes a toda la moderna actitud existencialista, que hicieron ver a los filósofos el fracaso de la concepción racionalista del mundo; otros prácticos: los dos temores existencialistas, el temor a malgastar la vida en la banalidad de una existencia, o a perderla en servicio de un tras-mundo fantástico. Históricamente el punto de origen lo ve en la separación kantiana entre Etica y Teoría de los fines, pasando después por Scheler y Bergson, en quienes la autonomía de la moral aparece claramente definida. Recoge el autor los elementos éticos que encuentra en Heidegger y Camus, y se detiene en Sartre, en donde se realiza ya un esfuerzo por construir una ética sistemática. Según Sartre el hombre es un proyecto que se vive subjetivamente, que él mismo ha de realizar. Tal es el principio fundamental de la moral existencialista. De aquí se deriva para el hombre una responsabilidad total y absoluta de su propio ser. El hombre tiene que "inventar" su propia moral mediante una actuación libre, pero de estricta coherencia. El hombre eligiendo libremente en la soledad de su angustia es el único legislador de sí mismo. En la construcción ética se explicita el auténtico existencia-

lismo moral, que puede colocarse en el grupo de sistemas de moral inmanente a la misma vida. Con todo Sartre admite elementos subjetivos y formales que no pueden encajar lógicamente en una estructura existencialista. Por último estudia el autor las líneas posibles de una ética existencialista basada en la triple perspectiva existencial del pasado, presente y futuro. *B. Pérez Argos.*

MAÑERO, SALVADOR: *Para una moral de la vida fantástica.* RevFil, 11 (1952), 559-599.

Una ética de la vida fantástica reduciría considerablemente el volumen de la pura casuística, porque la fantasía no sólo cumple actos interesantes por sí mismos para una consideración moral, sino que afecta y adjetiva con frecuencia los actos de otras facultades, incluso la acción misma.

Esto lleva al autor al estudio moral de los estados de ánimo, todavía estudiados y que él denomina "mutaciones intencionales de la personalidad" (m. i. p.). De una manera general se pueden definir así: "cambio de personalidad intencional es el anhelo más o menos veleidoso, más o menos acuciante y claro de asumir una personalidad moral distinta de la nuestra". Por ejemplo, "el trueque o cambio de corazones que encontramos en Santa Catalina de Sena y Santa Teresa de Jesús, sobrenatural donación mística que Jesús les hizo de su propio corazón, puede interpretarse y tiene su paralelo natural en algunos de estos cambios intencionales de personalidad".

En las páginas que siguen trata el autor de caracterizar y diferenciar estos m. i. p. para, finalmente, determinar las normas de moralidad de los mismos, normas que resultan difíciles de resumir. Por último, para concluir, eleva a una formulación precisa y general, más fácilmente encuadrable en una teoría ética de la vida moral, las cuestiones debatidas en el presente estudio: una situación afectada por circunstancias irrealizables, pero fantásticamente vivenciables, ¿puede configurarse en una categoría ética distinta de la que conviene a la situación real en sí? ¿Cómo y en qué principios fundamentar esta respuesta indudable? ¿Son posibles, y cuáles, unas normas generales que regulen la informe multitud de casos que pueden darse en la práctica?

B. Pérez Argos.

IZURRIETA CRAIG, DR. JUAN: *El estado actual de la Filosofía del Derecho.* CyF, 8 (1952), núm. 31-32, 83-112.

El catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad del Litoral (Argentina) presenta en esta disertación brillante y bien documentada y pensada, una síntesis de los estudios de filosofía del derecho actualmente, con su correspondiente explicación genética y filosófica. De dos factores depende el florecimiento de la fil. del d., de la pujanza de la filosofía y del estado de la problemática jurídica. Por falta del primero en la Roma clásica y del segundo en Grecia y en el Medioevo, no surge potente la filosofía jurídica hasta la conjunción de ambos en los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Entonces en el resto de Europa la heterodoxia implanta un falso iusnaturalismo, que viene a acabar en el siglo XIX en el positivismo jurídico empirista, en el formalismo de inspiración kantiana y en el mero estudio del derecho positivo comparado. En el siglo XX, que el A. analiza con más detalle, el factor filosófico "moderno" se distingue por un afán desmedido de novedad y por falta de solidez: de ahí la reconocida crisis en la genuina filosofía del derecho. De ella participan las orientaciones sobresalientes a principio de siglo: la neohegeliana y las neokantianas formalista y valorista en Alemania, con las que contrasta favorablemente el "realismo jurídico" nacido en Francia con el bergsonismo y, sobre todo, por repercusión de otra corriente que resurge vigorosa del pasado, la neoescolástica, aplicada al derecho por ilustres juristas. Desde 1918, en contraste con el futuro irracionalismo existencialista, la orientación fenomenológica objetivista de Husserl tiende a eliminar en Alemania los vestigios del idealismo, en Francia sigue desarrollándose el realismo jurídico y el renacido tronco escolástico se robustece en todas partes. Con esto adquiere crédito universal el recto iusnaturalismo, como la misma novísima escuela positivista de Kelsen, en Viena, se ve forzada a reconocerlo. Al mismo tiempo, la problemática jurídica se multiplica prodigiosamente. De ahí que sea razonable esperar una próxima época floreciente para la filosofía jurídica, en la que, según el A., será valioso el influjo del pensamiento español, representado ya actualmente por ilustres catedráticos universitarios.

Trabajo valioso, en el que tan sólo echamos de menos alguna alusión más detallada a la actual ciencia filosófico-jurídica italiana representada no sólo por el eminente Del Vechio, ya citado, sino también por AA. como Di Carlo, Olgiati, Battaglia.

J. Muñoz.

ELORDUY, S. I.: *Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez.* RevEstPol, 46 (1952), pp. 77-110.

Expone el articulista cómo las ideas jurídicas del Doctor Eximio han sido objeto de un estudio progresivo y penetrante, fijándose sólo de las publicaciones ocasionadas por la celebración del IV Centenario del nacimiento de Suárez.

En un primer apartado recorre los intérpetres clásicos del suarismo; es la interpretación técnica y doctrinal, que ante la ciencia tiene fuerza de ley filológica en sus conclusiones científicas. Prosigue con la crítica de las corrientes nuevas. Y en un cuarto apartado, "Análisis sistemático", hace ver cómo con esta corriente objetiva de monografías, las objeciones contra el suarismo se van deshaciendo: tal sucede con la imputación de voluntarismo, que, en el sentido tendencioso con que Delos la formuló, resulta un reparo que sólo pueden repetir autores mal documentados .En la última parte: "Puntos controvertidos" reivindica al Doctor Eximio de la censura que le hacen algunos por enseñar que el Derecho de Gentes no es de Derecho natural; pero ya el P. Vitoria había enseñado que el Derecho de gentes "non semper derivatur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis": luego al Derecho de Gentes no le basta el Derecho natural; requiere algo más para que pueda subsistir. Esto es también lo que Suárez enseña, aunque explicándolo más extensamente: los preceptos del Derecho de Gentes "son generales y conformes a los principios universales y primeros de la naturaleza; por el discurso natural aparece la conveniencia y utilidad moral de los tales preceptos, que indujo a los hombres a la introducción de tales costumbres más por necesidad que por voluntad.

J. Jiménez.

ESTAL, P. GABRIEL DEL, O. S. A.: *Lo jurídico y lo metajurídico.* CdD, 164 (1952), 467-512.

Algunos pensadores positivistas, como Cossío, piensan que el yusnaturalismo jurídico es una posición definitivamente eliminada. Más entonces se pregunta en virtud de qué principio obligan las normas jurídicas primitivas que no reciben su valor de otra norma positiva. Es forzoso dar una respuesta so pena de confesar que no existe una ciencia del Derecho, sino a lo más una historia del Derecho. Por eso todos responden que el fundamento de lo jurídico es lo metajurídico. Mas ulteriormente preguntamos en qué consiste lo metajurídico que tenga tanta fuerza como para fundamentar lo jurídico. El positivismo dice que ese fundamento son solamente los hechos internos y externos relacionados con lo jurídico. Los hechos internos serían nuestras protestas ante los abusos, y los externos serían los usos y las costumbres, el consentimiento de pueblos y naciones. El racionalismo kantiano dice que lo metajurídico es la razón práctica en su imperativo categórico. El yusnaturalismo de Grocio dice que lo metajurídico es la naturaleza racional y la razón. La naturaleza racional no se considera como inmutable, sino según se halla en las diversas épocas y culturas; ni se considera como un libro en que están las relaciones sociales y jurídicas escritas por la voluntad y la razón divina, sino al margen de Dios, *etiam si Deus non esset.* La razón lee en la naturaleza esas relaciones jurídicas y sociales, y las impone como obligatorias, no en nombre de Dios, sino sólo en nombre propio: ese es el yusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, y se le ha llamado el yusnaturalismo clásico, como si no hubiese habido otro yusnaturalismo más antiguo y más clásico que ése. Finalmente, el yusnaturalismo católico dice que lo metajurídico consiste en la naturaleza racional y en la razón. Mas la naturaleza racional se considera como inmutable y, además, como un libro escrito por la voluntad y por la razón divina, en el cual están grabadas las relaciones sociales y jurídicas. La razón lee en la naturaleza esas relaciones como en un libro escrito por Dios, y las impone como obligatorias, no en nombre propio o de la naturaleza, sino en nombre de la razón y de la voluntad divina.

J. Hellín.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *La persona humana, la sociedad y el derecho.* CyF, 8 (1952), número 30, 35-54.

En este capítulo inédito de la nueva edición de *La Persona Humana* examina su A. "el fundamento metafísico de lo social en el hombre" con sus obvias consecuencias relativas al orden jurídico, naturaleza de la autoridad y relaciones de ésta con el individuo, para terminar con lo que pudiéramos llamar un escolio acerca del carácter antisocial del existencialismo ateo. Se analiza y presenta como raíz metafísica de la sociabilidad a la "intersujetividad y la trascendencia": el "yo" humano exige por su íntima naturaleza la comunicación con un "tú" como él, y el "nosotros" así formado exige la comunicación con el "Tú absoluto, trascendente". Todo esto se nos da cómo una "experiencia inmediata" (?) e ineludible que revela la sociabilidad como constitutivo de la esencia metafísica misma de la persona humana; y esto de modo que la sociedad aparece como realización de las exigencias del individuo, no tanto como medio que supla sus insuficencias: razón ésta "clásica" que, respecto de la sociedad *civil* tiene a nuestro parecer más valor del que el A. le atribuye. El existencialismo ateo, cuyo inmanentismo ignora el tú humano y el Tú trascendente, resulta incompatible con la sociabilidad.

Como se ve, es la exposición de uno de los aspectos de la concepción clásica (como el A. reconoce al citar a Suárez) de la sociabilidad humana, presentada con originalidad, y color y léxico al día. *J. Muñoz.*

ACHÁVAL, HUGO M. DE: *La doctrina social del Principio y Fundamento.* CyF, 7 (1951), número 25, 37-60.

La raíz común de numerosas oposiciones entabladas muchas veces a lo largo de la historia y agudizadas en nuestros días, está en la antítesis entre lo individual y lo social; en la que, según el A., consiste la verdadera crisis de nuestro tiempo. Frente a este hecho de amplísima trascendencia, aunque no tan universal y exclusivo como pudiera parecer por algunas frases del autor (también en el seno del mero individuo humano como tal, se dan enconadas antítesis; lo moral no es sólo lo social), está la frase categórica del augusto autor de la gran encíclica social Rerum Novarum: "La sola meditación del fin del hombre—Principio y Fundamento de los Ejercicios de S. Ignaciano—basta para restablecer todo el orden social". Ante aquel hecho y esta afirmación surge el propósito del artículo, bien expresado en su título.

Indicados los fundamentos del orden social humano, según Santo Tomás y Aristóteles, señala el A. cómo se encuentran condensados en la doctrina del Principio y Fundamento. Son el reconocimiento del plan divino respecto del ser humano, de las demás criaturas y de las relaciones entre aquél y éstas, tanto en general como en cada individuo humano y en todo aquello de que en concreto puede usar. Complemento de esto será la moral social aplicada al ejercitante. Esta, justamente debería suponerse conocida por la instrucción catequística, como otras partes de la moral. Actualmente, sin embargo, es indispensable referirse a ella más o menos extensamente, durante los ejercicios. Ocasiones de hacerlo no faltan. Más aún, como hace ver sagazmente el autor no son pocas las oportunidades que el mismo texto ignaciano ofrece para ello, ya velada, ya abiertamente. *J. Muñoz.*

FABRO, C.: *Sui presupposti del problema della storia.* Sapienza, 5 (1952), 381-387.

La historia es obra de la libertad, y su problema es el del sentido de la libertad del hombre que vive en el tiempo. Para resolverlo hay, por tanto, que penetrar en la estructura del hombre como ser espiritual y temporal, y del hombre individuo, sujeto de esa libertad cuyo realizarse constituye la historia. La filosofía tradicional—Metafísica, Psicología, Ética, Teodicea—y la revelación sobrenatural son las únicas que nos pueden introducir en la estructura del hombre real y de su libertad con su posibilidad trascendental de alcanzar o perder el Absoluto, y su posición ante un Dios infinito, que por salvar a cada uno en particular se ha unido personalmente a un individuo humano. Sólo así podemos penetrar el sentido de la historia de los hombres —que es historia verdaderamente sagrada—y hablar de filosofía y aun de teología de la historia. Los grandes acontecimientos políticos, sociales, económicos, no son sino

la superficie ondulante de la historia. Su núcleo está constituído por esa como lucha teológica entre Dios, que quiere, con el Cristianismo, hacer valer sus derechos de Señor absoluto y el hombre que debe escoger entre el finito e infinito para actuar la posibilidad trascendental de su libertad. La historia universal se cerrará con la muerte—condenación o salvación—del último hombre, y el cumplimiento del grandioso plan divino de salvación desarrollado en el tiempo. Juez único y verdadero de la historia es Dios, que dictará su fallo en el juicio particular y universal de los hombres.

A. Fabrat.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Castro Silva** (José Vicente): Notas para la Historia de la Filosofía. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 426 (1950), 53-63; n. 430 (1951), 15-25; n. 431 (51), 7-17; n. 432 (51), 5-26.
2 **Corts Grau** (José): Historia de la filosofía del derecho. Parte I. Filosofía antigua y medieval. Madrid, Edit. Nacional. 1952. 340 pp.
3 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Cómo sean los filósofos. RazFe, 145 (1952), 23-35.

Edad Antigua.

[Oriente]
4 **Bucca** (Salvatore): Kena Upanisad. Not. y Est. de Filosofía (Tucumán), 2 (1951), 44-49.
5 **Frankl** (Victor): Filosofía social y sociología de la India actual. UnivPontBol (Medellín), 17 (1951-52), 18-26.
6 **Eckardt** (André): El concepto de Tao en Laotse. Not. y Est. Fil. (Tucumán), 2 (1951), 131-142.

[Grecia]
7 **Oromí** (Miguel. O. F. M.): Filosofía clásica y filosofía romántica. VV, 8 (1950), 447-469.
8 **Monteagudo** (Luis): Universalismo y Helenismo. Cuad. hispanoameric., 10 (1952), 323-338.
9 **Mondolfo** (Rodolfo): Lo humano y lo subjetivo en el pensamiento griego. Not. y Est. Fil. (Tucumán), 2 (1951), 109-122.
10 — — El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua. Act. I Cong. Mend., 1988-2004. Cfr. n. 174.
11 **Gómez Arboleya** (Enrique): La polis y el saber social de los helenos. RevEstPol, 45 (1952), 49-83.
12 **Cordero Ovejero** (María Josefa): Aspectos sociales de la vida helénica. RevIntSoc, 9 (1951), n. 36, pp. 481-497.

[Homero]
13 **Trías** (Manuel B.): La estética de Homero. Philosophia (Mendoza), 8 (1951), 9-29.

[Jonios]
14 **Platzeck** (Erardo W. O. F. M.): La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano. VV, 8 (1950), 299-323.
15 **López de Mesa** (Luis): Regreso a Jonia. Univ. Antioquia (Medellín), 25 (1950), 537-562.

[Platón]
16 **Platón:** Diàlegs. IV Cratil. Menexer.. Text i traducció de Jaume Olives Canals. Barna. Fundació Bernat Metje. 1952. 158 pp.
17 **Ruiloba Palazuelos** (Francisco): Epílogo al Fedro. La Laguna. Facultad de Fil. y Letras. 1952. 87 pp.
18 **Agoglia** (Rodolfo Mario): La actualidad de la doctrina platónica del ser. Act. I Cong. Mend., 649-654. Cfr. n. 174.

[Aristóteles]
19 **Elorduy** (Eleuterio, S. J.): El nuevo Aristóteles de J. Zürcher. PENSAMIENTO, 8 (1952), 325-356.
20 **Rubio** (Fernando, O. S. A.): La "Etica a Nicómaco" traducida por el Aretino: dos cartas acerca de la discutida traducción. CdD, 164 (1952), 553-578.
21 **Sánchez Mazas** (Miguel): Sobre un pasaje de Aristóteles y el cálculo lógico de Leibniz. RevdeFil, 10 (1951), 527-534.

22 **Lerate** (Mabel Ruth): Los grados del saber y su relación con los grados del arte en Aristóteles. Act. I Cong. Mend., 1489-1497. Cfr. n. 174.

23 **Farré** (Luis): Los valores estéticos en la filosofía aristotélica. Act. I Cong. Mend., 1445-1451. Cfr. n. 174.

[Plotino] 24 **Elorduy** (Eleuterio): En torno a Plotino. EstEcles, 26 (1952), 225-232.

25 **Carrière** (Gastón, O. M. I.): Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino. RevdeFil, 10 (1951), 509-526.

Patrística y medieval. Temática de la filosofía cristiana.

[Fil. cristiana] 26 **Sciacca** (Michele Federico): Perspectiva de la filosofía cristiana. CdD, 164 (1952), 233-240.

27 **Goguel** (Maurice): Cristianismo primitivo y filosofía cristiana. Not. y Est. Fil. (Tucumán), 2 (1951), 5-24.

28 **Monleras** (Donato de, O. F. M.): El concepto ético cristiano del mundo, según S. Juan. EstFranc, 53 (1952), 161-197; 343-372.

29 **Schmaus** (Michael): Continuidad y progreso en el Cristianismo. Cuad. hisp., 13 (1952), 171-185.

30 **Jiménez Duque** (Baldomero): Humanismo cristiano. RevEspTeol, 12 (1952), 205-217.

[S. Agustín] 31 **San Agustín:** Obras. Ed. bilingüe, Tomo IX. Tratados sobre la gracia. Primera versión española, introduc. y notas de V. Capánaga y G. Erce. Madrid. B. A. C. 1952, XII-779 pp.

32 **Martínez** (Agustín): Introducción a la filosofía del espíritu de San Agustín. RevdeFil (Ch), 1 (1950), n. 3, pp. 315-326.

33 **González Quevedo** (Jesús, S. J.): La interioridad del mundo inteligible, según S. Agustín. MiscelComill, 17 (1952), 1-66.

34 **Crevola** (C., S. J.): Concurso divino y predeterminación física, según S. Agustín, en las disputas "De auxiliis". ATGran 14 (1951), 41-127.

35 **Aróstegui** (Antonio): La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias, (—Frente a Manser y de Wulf—), RevdeFil, 11 (1952), 43-64.

36 **Cilleruelo** (Lope): Introducción al estudio de la memoria en San Agustín., CdD, 164 (1952), 5-24.

37 **Valderrama Andrade** (Carlos): Felicidad y conocimiento. Bolívar (Bogotá), n. 3 (1951), 433-443.

38 **Daniel-Rops** (Henri): Agustín, el Santo de los nuevos tiempos. RevUnivBA, 1 (1950), 167-199; 2 (1950), 441-477.

[Arabes y judíos] 39 **Cabanelas** (Darío, O. F. M.): A propósito de un libro sobre la filosofía de Al-Kindi. VV, 10 (1952), 257-283.

40 -- — Al-Farabi y su "Libro de la Concordancia" entre Platón y Aristóteles. VV, 8 (1950), 325-350.

41 **Ramos-Gil** (C.): Mensaje y sentido de la filosofía judeomedieval. RevdeFil, 11 (1952), 631-657.

[Fil. escolástica] 42 **Quiles** (Ismael, S. J.): Para una demarcación doctrinal e histórica de la filosofía escolástica. CyF, n. 25 (1951), 7-36.

43 **Mantilla Pineda** (B.): Intelectualismo y voluntarismo medievales. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 432 (1951), 83-90.

[S. Anselmo] 44 **San Anselmo:** Obras completas. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, por J. Alameda. Madrid. B. A. C. 1952. XV-897 pp.

[s. XIII] 45 **Rubio** (Luciano, O. S. A.): Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario. CdD, 164 (1952), 93-128.

46 **Domínguez del Val** (Ursicino, O. S. A.): Carácter de la Teología, según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX. CdD, 164 (1952), 513-531.

47 **Rubí** (Basilio de, O. F. M.): Controversias fraciscanas. EstFranc, 53 (1952), 470-474.

[S. Buenaventura] 48 **Villalmonte** (Alejandro de, O. F. M.): El argumento de las "razones necesarias" en S. Buenaventura. EstFranc, 53 (1952), 5-44.

49 **Cruz** (Luis Ambrosio): La participación en la filosofía de San Buenaventura. Ecclesiastica Xaveriana (Bogotá), 1 (1951), 164-277.

[S. Alberto] 50 **Cortabarría** (Angel, O. O.): Doctrinas filosóficas de Alfrabi en los escritos de S. Alberto Magno. CT, 79 (1952), 633-656.

[Sto. Tomás] 51 **Santo Tomás de Aquino:** S. Th. Aq. Summa Theológica, 5 vols. Madrid. B. A. C. 1951-52. XXIV-854; XX-850; XXVIII-1232; XX-800; XX-630-390 * pp.

52 **Sily** (Jorge, S. J.): La primera edición castellana completa de la Suma Teológica en el siglo XX. CyF, n. 28 (1951), 11-35.

53 **Calveras** (José, S. J.): La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales. Barcelona. 1951. 212 páginas.

54 **Fiorito** (Miguel A., S. J.): Deseo natural de ver a Dios. Expresión dinámica y expresión estática de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios, en Sto. Tomás, CyF, n. 29 (1952), 7-14.

55 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): La conciencia moral en Sto. Tomás y los sistemas morales. CT, 79 (1952), 529-576.

56 **Jaramillo Vélez** (Lucrecio): La ley en Sto. Tomás de Aquino. Rev. de la Fac. de Derecho (UnivPontBol), 2 (1951), nn. 5-6, pp. 41-53.

57 **Raffo Magnasco** (Benito R.): Bien común y política en la concepción filosófica de Sto. Tomás. Act. I Cong. Mend., 2022-2032. Cfr. n. 174.

58 —— Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Sto. Tomás. Sapientia, 6 (1951), 117-134; 192-206.

59 **Vélez Sáenz** (Jaime): El contenido del bien común de la ciudad según Aristóteles y Sto. Tomás. Ideas (Bogotá), n. 1 (1951, 7-17).

60 **Bandera** (Armando. O. P.): Pío II y Sto. Tomás. CT, 78 (1951), 483-543.

[Tomismo histórico] 61 **Basabe** (Fernando María de, S. J.): Trayectoria sistemática del tomismo. RevdeFil, 10 (1951), 640-686

62 **Alonso** (Joaquín María, C. F. M.): La visión beata. II. Ontología fundamental tomista. EstFranc, 53 (1952), 45-69.

63 —— Estudios de Teología positiva en torno a la visión beata. III. El Postomismo. VV, 10 (1952), 193-239.

64 **Alfaro** (Juan, S. J.): Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano (1274-1534). Madrid C. S. I. C. Instit. Francisco Suárez. 1952. 422 pp.

65 **Collin** (Enrique): Manual de filosofía tomista. Trad. C. Monserrat. II. Criteriología. Metodología. Moral. Teología natural. Indices generales. 2.ª ed. revisada por J. R. Gironella. Barna. Luis Gili. 1951. 480 pp.

[Escoto] 66 **Carreras Artau** (Joaquín): La edición crítica monumental de las obras completas de Juan Duns Escoto. RevdeFil, 10 (1951), 715-728.

[Bto. S. de Viterbo] 67 **Casado** (Fidel): El pensamiento filosófico del Bto. Santiago de Viterbo. CdD, 164 (1952), 301-331.

[ss. XIV y XV] 68 **Huizinga** (J.): El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos. 4.ª ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1952. 449 pp.

[Ockham] 69 **Oltra** (Miguel, O. F. M.): Modelo de la real presencia de Cristo eucarístico, según Guillermo de Ockham, VV, 10 (1952), 417-431.

70 **Solano Aguirre** (Francisco de A.): Un congreso sobre Guillermo de Ockham, EstFranc, 53 (1952), 315-319.

Edad Moderna.

[Renacimiento]

71 **Vian** (Francisco): Sentido artístico del Renacimiento mediterráneo. Valencia. Institución Alfonso el Magnánimo. 1951. 37 pp.

72 **Uscatescu** (George): De Maquiavelo a la razón de Estado. Madrid. 1952. 223 pp.

73 **Montaigne** (Michel): Ensayos completos. Trad. por J. G. de Luaces. II. Barna. Iberia. 1951. 326 pp.

74 **Tierno Galván** (Enrique): Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin. Murcia. Universidad. 1951. 30 pp.

[Descartes]

75 **Alejandro** (José María, S. J.): Reflexiones sobre la duda cartesiana. CyF, n. 24 (1950), 7-48.

76 **Munhoz de Rocha** (Gabriel): Los antecedentes psicológicos de la duda cartesiana. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 469-490 .

77 **Wagner de Reyna** (Alberto): La certeza en Descartes. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 459-468.

78 **Alcorta** (José Ignacio): Aspecto esencial y existencial del "cogito" cartesiano. RevdeFil, 10 (1951), 433-463.

79 **Echevarría Yáñez** (J. R.): En torno al "cogito" y la noción de existencia. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 491-507.

80 **Roa Rebolledo** (Armando): El problema del ser en la filosofía de Descartes. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 437-458.

81 **García Bacca** (Juan David): La determinación del ser central en la ontología fundamental, según Descartes. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 509-522.

82 **Martínez** (Agustín M.): Fundamentos de la Moral en Descartes. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 419-435.

83 **Goguel de Labrousse** (Elisabeth): Descartes y la pedagogía. Act. I Cong. Mend., 1816-1825. Cfr. n. 174.

84 **Artigas** (José): Raíz cartesiana del hombre actual. RevdeFil, 11 (1952), 37-42

85 **Ciudad Vázquez** (Mario): La certeza cartesiana y el problematismo contemporáneo. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 397-418.

86 **Marías** (Julián): Los dos cartesianismos. RevPsGenApl, 5 (1950), 505-515.

[Pascal]

87 **Flasche-Bonn** (Hans): Pascal y Bernardo de Clairvaux. Philosophia (Mendoza), 8 (1951), 31-50.

[Maignan]

88 **Ceñal** (Ramón, S. J.): Emmanuel Maignan: su vida, su obra, su influencia. RevEstPol, 46 (1952), 111-149.

[Leibniz]

89 **Valentié** (María Eugenia): Leibniz a través de Dilthey. Act. I Cong. Mend., 2065-2070. Cfr. n. 174.

[Berkeley]

90 **Martínez Gómez** (Luis, S. J.): Sobre el berkeleyismo de Berkeley. PENSAMIENTO, 8 (1952), 483-493.

[Voltaire]

91 **Voltaire**: Todo en Dios. (Comentario sobre Malebranche, por Volt.). Trad., introduc. y notas de E. Goguel de Labrousse. Not. y Est.Fil. (Tucumán), 2 (1951), 143-163

[Condorcet]

92 **Pozo** (Alberto del): Sentido pedagógico de la filosofía de la historia en Condorcet. RevEspPed, 10 (1952), 423-430.

[Kant]

93 **Muñoz Pérez Vizcaíno** (Jesús, S. J.): Del optimismo idealista al pesimismo existencialista. La concepción kantiana de la persona y el remedio de la angustia humana. PENSAMIENTO, 8 (1952), 465-481.

94 **Estiú** (Emilio): La influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico. Act. I Cong. Mend., 1950-1955. Cfr. n. 174.

95 **Frankl** (Víctor): Kant y la decadencia de Occidente. Univ. Antioquía (Medellín), 26 (1951), 69-82.

96 **Müller** (Gustav E.): El desarrollo de la dialéctica en la filosofía

post-kantiana. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 3 (1950), n. 6, pp. 19-27.

[Hegel] 97 **Hegel:** El Nuevo Mundo. (Trozo de las lecciones sobre la filosofía de la Hist. Universal). Trad. por J. Gaos. Ideas (Bogotá). n. 1 (1951), 53-62.

[Goethe] 98 **Vasconcelos** (José): El mensaje de Goethe. Latinoamérica. 1 (1949), 529-532.

[M. de Biran] 99 **Mirabent** (F.): La estética en la metafísica de Maine de Biran. RevdeFil, 11 (1952), 225-252.

[de Bonald] 100 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): La ideología de Bonald. Act. I Cong. Mend., 1728-1734. Cfr. n. 174.

[Kierkegaard] 101 **Fabro** (Cornelio): Kierkegaard y Marx. Sapientia, 7 (1952), 251-267.

102 **Carrasco de la Vega** (Rubén): Origen del existencialismo: alma y doctrina de Kierkegaard. Kollasuyo (La Paz), n. 68 (1951). 50-61.

[Comte] 103 **Stark (W.):** El experimento religioso de Comte. RevIntSoc, 10 (1952), n. 37, pp. 35-45.

[Taparelli] 104 **Goenaga** (José): La corporación profesional, según Taparelli. Fomento Social. 7 (1952), 419-429.

[Dostoievski] 105 **Berdiaeff** (Nicolás): El credo de Dostoievski. Trad. por Alexis Marcoff. Barna. Edit. Apolo. 1951. 247 pp.

Contemporáneos y corrientes actuales.

106 **Romero** (Francisco): La odisea de los filósofos contemporáneos. Ideas (Bogotá), n. 1 (1951), 37-52.

[Nietzsche] 107 **Mathäus** (Carlota T. de): Lo bello y el sentido de la existencia de Federico Nietzsche. Act. I Cong. Mend., 1518-1523. Cfr. n. 174.

[Dilthey] 108 **Martínez Gómez** (Luis. S. J.): Los tipos de "Weltanschauung", de G. Dilthey. PENSAMIENTO, 8 (1952), 5-29.

[C. Mercier] 109 **Raeymaeker** (Louis de): La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica. Sapientia, 6 (1951), 250-261.

[Bergson] 110 **Chevalier** (Jacques): Cómo Bergson encontró a Dios. RevdeFil, 11 (1952), 539-557.

[Ruggiero] 111 **Virasoro** (Miguel) Angel): Guido de Ruggiero. Act. I Cong. Mend. 607-610. Cfr. n, 174.

[Krueger] 112 **Pucciarelli** (Eugenio): Félix Kruger y su aportación a la psicología actual. Act. I Cong. Mend., 600-606. Cfr. n. 174.

[Kaufmann] 113 **Serna Favre** (J. G. de la): Filósofos modernos del derecho: Félix Kaufmann. RevEstPol, 41 (1952), 99-125.

[Schreier] 114 **Nieto Arteta** (Luis Eduardo): Consideraciones críticas en torno a Fritz Schreier. Univ. Antioquia (Medellín), 25 (1950). 563-579.

[Freyer] 115 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Anti-Freyer o la revolución de la ciencia social de Hans Freyer. RevIntSoc, 10 (1952), n. 37. pp. 5-34.

[Husserl] 116 **Husserl** (Edmund): Para la historia de la escisión de fenomenología y antropología. Trad. de R. J. Vernengo. Presentación de C. Astrada. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949-50), n. 5, pp. 44-60.

[Axiología] 117 **Rizo** (Urbano): La fenomenología de Husserl. Montezuma (México), n. 104 (1950), 27-36.

118 **Müller** (Aloys): Presencia y trayectoria de la fisolofía de los valores. Not. y Est.Fil. (Tucumán), 2. (1951), 123-130.

[Scheler] 119 **Scheler** (Max): La esencia de lo trágico. Trad. de R. J. Berindoague. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 283-302.

120 **Betancur** (Cayetano): La Etica de Max Scheler. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 426 (1950), 64-80 .

[N. Hartmann] 121 **Pescador** (Augusto): Los planteamientos filosóficos de Nicolai Hartmann. Kollasuyo (La Paz), n. 68 (1951), 3-15.

122 **Cruz Vélez** (Danilo): La idea de una "philosophia perennis" en Nicolai Hartmann. Ideas (Bogotá), n. 1 (1951), 19-36.

[Lavelle] 123 **Reid** (Juan León, O. P.): Las líneas fundamentales del método de Lavelle. Sapientia, 7 (1952), 187-197.

[Russell] 124 **Quiles** (Ismael, S. J.): Significación filosófica de B. Russell. Latinoamérica, 3 (1951), 540-542.

[Maritain] 125 **Lissarrague** (Salvador): En torno a la polémica suscitada por Jacques Maritain. Cuad. hisp., 10 (1952), 243-256.

126 **Blajot** (Jorge), S. J.): Un libro de Leopoldo Eulogio Palacios (—"El mito de la nueva Cristiandad". Maritain). RazFe, 145 (1952). 635-638.

[Heidegger] 127 **Heidegger** (Martín): El origen de la obra de arte. Cuad. hisp., 9 (1952), 3-29; 339-357.

128 —— La voz del camino. Not. y EstFil. (Tucumán). 2 (1951), 1-4.

129 **Montero** (Fernando): Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental. RevdeFil, 11 (1952), 443-461.

130 **Ceñal** (Ramón, S. J.): El problema de la verdad en Heidegger. Act. I Cong. Mend., 1009-1014. Cfr. n. 174.

131 **Virasoro** (Rafael): El problema moral en la filosofía de Heidegger. Act. I Cong. Mend. 1100-1105, Cfr. n, 174.

132 **Betancourt** (Eudoro): El problema de la existencia humana en Heidegger. Montezuma (México), n, 108 (1950), 237-253.

133 **Ortega y Gasset** (José): Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen. Universitas (Stuttgart), 7 (1952), 897-904.

134 **Von Balthasar** (Hans Urs): La filosofía de Heidegger a la luz del catolicismo. RevCol. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá. n. 426 (1950), 81-88.

[Sartre] 135 **Gallegos Rocafull** (José María): El pretendido humanismo de Jean Paul Sartre. Latinoamérica, 1 (1949), 165-167.

136 —— El hombre de Sartre y el "Hombre eterno". Latinoamérica, 1 (1949), 337-340.

137 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): La gran filosofía nunca ha sido atea. (A propósito del sartrismo.) RazFe, 145 (1952), 565-574.

[G. Marcel] 138 **Marcel** (Gabriel): Reintegración del honor, Latinoamérica, 2 (1950), 241-242.

[Existencialismo] 139 **Del Castillo** (Santiago): En torno al existencialismo. Estudios Centroamericanos, 4 (1949), 1364-1370.

140 **Olarte** (Teodoro): En torno al existencialismo. Estudios Centroamericanos, (San Salvador), 5 (1950). 7-14.

141 **Astrada** (Carlos): El existencialismo, filosofía de nuestra época. Act. I Cong. Mend., 349-358. Cfr. 174.

142 **González Ríos** (Francisco): Renacimiento hegeliano y "existencialismo". Croce y el II fascículo de Cuadernos de filosofía). Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949-50), n, 5, pp. 20-30.

143 **Quiles** (Ismael, S. J.): ¿Qué pensar del existencialismo? Mensaje y valoración. Latinoamérica, 1 (1949), 2-4; 7-10.

144 **Castelli** (Enrico): El existencialismo, filosofía de la crisis. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949), nn. 3-4, pp. 48-59.

145 **Quiles** (Ismael, S. J.): La proyección final del existencialismo. Act. I. Cong. Mend., 1084-1089. Cfr. 174.

146 **Abbagnano** (Nicolás): Romanticismo y existencialismo. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949), nn. 3-4, pp. 19-29.

147 **Pescador** (Augusto): El existencialismo y la Lógica. Kollasuyo (La Paz), n. 66 (1951), 29-37.

148 **Alcorta** (José Ignacio): Existencia, libertad y opción en el existencialismo. RevEstPol, 41 (1952), 127-132.

149 **Gallegos Rocafull** (José María): Contingencia existencial y esperanza cristiana. Latinoamérica, 1 (1949), 481-483.

150 **Pruche** (Benito, O. P.): ¿Es ateo el existencialismo? Sapientia, 6 (1951), 109-116.

151 **Gambra Ciudad** (Rafael): Posibilidades éticas del existencialismo. RevdeFil 11 (1952), 401-442.

152 **Festini Illich** (Nelly): Estética y existencialismo. Letras (Lima), n. 45 (1950), 215-223.

153 **Vallejo Nájera** (Antonio): Reflexiones sobre la psicoterapia existencialista. RevPsGenApl, 6 (1951), 677-687.

154 **González Martínez** (J.): Existencialismo, dinero y ética con otros ensayos sobre vivencias y observaciones de un médico). Madrid. Ed. Morata. 1952. VIII-315 pp.

["Humani generis"]

155 **Martínez del Campo** (R.): La encíclica "Humani Generis". Latinoamérica, 2 (1950), 529-531.

156 **Gallegos Rocafull** (José María): Pío XII y la filosofía moderna. Latinoamérica, 3 (1951), 151-152.

157 **Fabrat** (A.): Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII PENSAMIENTO, 8 (1952), 75-86.

158 **Hellín** (José, S. J.): Sana libertad de la filosofía escolástica en la encíclica "Humani Generis" y en otros documentos eclesiásticos. PENSAMIENTO, 8 (1952), 53-73.

159 **Gallegos Rocafull** (José María): La filosofía moderna y los católicos. Latinoamérica, 3 (1951), 101-102.

160 **Todolí** (José, O. P.): La filosofía perenne y la insatisfacción y angustia de la filosofía contemporánea. CT, 79 (1952), 47-81.

161 **Muñoz** (Jesús, S. J.): ¿Responde la filosofía católica a las exigencias del hombre moderno? PENSAMIENTO, 8 (1952), 187-214.

162 **Derisi** (Octavio Nicolás): "Sapientia", tomismo y actualidad filosófica. Sapientia, 7 (1952), 291-295.

163 **Fuentes Castellanos** (Ricardo, O. P.): Actualidad del tomismo. Notas y comentarios sobre el libro "Essays in Thomism" by R. E. Brennan. Estudios Centro-Americanos (San Salvador), 6 (1951), 357-361; 422-426.

[Espiritualismo cristiano]

164 **Padovani** (Umberto A.): Nuevo espiritualismo y metafísica clásica. Sapientia, 6 (1951), 172-191.

165 **Sciacca** (Michele Federico): Dios en la filosofía actual, o la autodisolución del pensamiento moderno. RevdeFil, 10 (1951), 415-431.

166 **Marías** (Julián): La razón en la filosofía actual. Act. I Cong. Mend., 936-942. Cfr. n. 174.

167 **Scheffler** (Ernesto): La significación del idealismo crítico para la ciencia contemporánea. Logos (México), 1 (1951), n. 3, pp. 73-92.

[Fil. nacionales]

168 **Witt-Hansen** (Johannes): La filosofía danesa contemporánea. Not. y Est. de Fil. (Tucumán), 2 (1951), 54-61.

169 **Germani** (Gino): La psicología actual en los Estados Unidos. RevIntSoc, 10 (1952), n. 38, pp. 339-362.

170 **Elías de Tejada** (Francisco): La filosofía del derecho en Finlandia. Madrid. Instit. Edit. Reus. 1951, 31 pp.

171 **Roger** (Juan): Ideas políticas de los católicos franceses. Madrid. C. S. I. C. 1951, 542 pp.

172 **Sciacca** (Michele Federico): Panorama bibliográfico de la actividad filosófica italiana en la postguerra. Arbor, 21 (1952), 85-99.

173 **Matl** (Josef): Economía, sociedad y cultura del sovietismo. Rev EstPol, 46 (1952), 15-35.

[Congresos]

174 Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza (Argentina). Marzo-abril 1949. Universidad Nacional de Cuyo. Buenos Aires, 1950. 3 Tomos (paginación única). 2200 pp. (1-632; 633-1412; 1413-2200).

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Séneca]

175 **Artigas** (José): Séneca. La filosofía como formación del hombre. Madrid. C. S. I. C. Instit. S. José de Calasanz de Pedagogía. 1952: XXII-259 pp.

176 **González-Haba** (María Josefa): Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII. RevdeFil, 11 (1952), 287-302.

[PP. Españoles] 177 **Martínez de Toledo** (Alfonso. Arcipestre de Talavera): Vidas de San Ildefonso y San Isidoro. Edición, prólogo y notas de J. Madoz. Madrid. Espasa-Calpe. 1952. CIII-173 pp.

[Arabes] 178 **Lator** (Esteban, S. J.): Una publicación reciente sobre el sufismo. Al-Andalus, 16 (1951), 363-377.

179 **Alonso Alonso** (Manuel, S. J.): Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawud). Al-Andalus, 17 (1952), 129-151.

180 **D'Alberny** (Marie-Thérèse) y **Vajda** (Georges): Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart. Al-Andalus, 16 (1951), 259-307.

[R. Lull] 181 **Mendía** (Benito): En torno a las razones necesarias de la apologética luliana. VV. 8 (1950), 5-39; 257-297; 385-422.

[G. Rubió] 182 **Rubert y Candau** (José María): La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió. VV. 10 (1952), 5-43; 167-192; 285-327; 385-415.

[Vives] 183 **Alonso-Fueyo** (Sabino): Juan Luis Vives en el paisaje cultural de nuestro tiempo. Rev. de Educ. (La Plata), n. 5 (1950), 19-34.

184 **Losada** (Angel): Luis Vives en la actualidad internacional. Rev deFil, 11 (1952), 149-154.

[Sepúlveda] 185 — — Cartas filosóficas de Juan Ginés de Sepúlveda. (Primera traducción castellana). Con un estudio preliminar. RevdeFil, 11 (1952), 115-148; 303-329.

[Vitoria] 186 **Beltrán de Heredia** (Vicente, O. P.): En torno a la patria del Maestro Francisco de Vitoria. CT. 79 (1952, 469-480.

187 **Kraus** (Günther): La duda vitoriana ante la conquista de América. Arbor, 21 (1952), 337-355.

[Báñez] 188 **Báñez** (Domingo, O. P.): Comentarios inéditos a la tercera parte. Edición preparada por V. Beltrán de Heredia. Tomo I. Madrid. C. S. I. C. Inst. Francisco Suárez. 1951. 916 pp.

189 **Achútegui** (Pedro S. de): La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos, según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús (1534-1648). Madrid C. S. I. C. 1951. XLVIII-324 pp.

[Molina] 190 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): El desarrollo de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos. Barna. C. S. I. C. Instit. Luis Vives de Filosofía. 1951. 286 pp.

[A. Rubio] 191 **Quiles** (Ismael, S. J.): Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S. J., dentro de la historia de la Escolástica, C y F, n. 27 (1951), 7-46.

[Suárez] 192 **Carvalho** (Joaquín de): Pedro de Fonseca, precursor de Suárez na renovaçao da Metafisica. Act. I Cong. Mend., 1927-1930. Cfr. n. 174.

193 **Suárez** (Francisco, S. J.): La esencia del ente finito (Disp. Met. 31, sec. 14). Trad. por E. T. Bartra. CyF, n. 25 (1951), 67-72.

194 **Pita** (Enrique, B., S. J.): Conmemoración de Francisco Suárez. Act. I Cong. Mend, 567-574 Cfr n. 174.

195 **Iturrioz** (Jesús, S. J.): Existencia tomista y subsistencia suareciana. Act. I Cong. Mend., 798-804. Cfr. n. 174.

196 **Núñez Rojo** (David): El origen de la sociedad y autoridad civil, según el doctor eximio P. Francisco Suárez, S. J. RevInSoc, 10 (1952), n. 38 pp. 459-487.

197 **Elorduy** (Eleuterio S. J.): Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez. RevEstPol, 46 (1952), 77-110.

198 **Bergadá** (María Mercedes): El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. Act. I Cong. Mend., 1921-1926. Cfr. n. 174.

[Místicos] 199 **Gomis** (Juan Bta.): El amor puro en el Bto. Juan de Avila. VV, 8 (1950), 351-370.

200 **Enrique del Sdo. Corazón, O. C. D.**: Jan van Ruusbroec, como

fuente de influencia posible en S. Juan de la Cruz. RevEspir, 9 (1950), 288-309; 422-442.

201 **Sobrino** (José Antonio de): La soledad mística y existencialista de S. Juan de la Cruz. Madrid. 1952. 63 pp.

[Calderón] 202 **Frutos** (Eugenio): La filosofía del barroco y el pensamiento de Calderón. RevUnivBA, 9 (1951), 173-230.

[M. Pelayo] 203 **Gascón** (Miguel, S. J.): Las directrices del pensamiento español del siglo XIX, según Menéndez Pelayo. (De una carta de D. Marcelino al filósofo francés M. Cazac.). PENSAMIENTO, 8 (1952), 228-233.

[Torras y B.] 204 **Riera** (Camilo): El Obispo Torras y Bages, gran pensador. Ausa (Vich), 1 (1952), 49-54.

[Balmes] 205 **Balmes Urpiá** (Jaime): Historia de la Filosofía. Tratado de Estética. Prólogo de E. M. Aguilera. Barna. Iberia. 1952, 239 pp.

206 **Riera** (Camilo): El problema del conocimiento y Balmes. Ausa (Vich), 1 (1952). 3-9.

[Donoso Cortés] 207 **Ceñal** (Ramón, S. J.): La filosofía de la historia de Donoso Cortés. RevdeFil, 11 (1952), 91-113.

208 **Schmitt** (Carl): Interpretación europea de Donoso Cortés. Prólogo de A. López-Amo. Madrid. Edit. Rialp. 1952, 145 pp.

[R. de la Sagra] 209 **Serrano** (Eugenia): Ideales estéticos de uno del sesenta y ocho RevIdEst, 10 (1952), 303-312.

210 **Viñas y Mey** (Carmelo): Las doctrinas sociales de Ramón de la Sagra. RevInSoc, 9 (1915), n. 36, pp., 445-480.

[Fil. contemporánea] 211 **Ceñal** (Ramón), S. J.: La filosofía española contemporánea. Act. I Cong. Mend., 419-441. Cfr. n. 174.

[M. Asín] 212 **Zaragüeta y Bengoechea** (Juan): Necrología. (Estudio biobibliográfico del Excmo. Sr. D. Miguel Asín Palacios). Madrid. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 1952. 44 pp.

[Cajal] 213 **Laín Entralgo** (Pedro): Cajal y el problema del saber. Madrid. Ateneo. 1952. 48 pp. (Cfr. Arbor, 21 (1952), 1-27).

214 **Iriarte** (Joaquín): S. J.: El sentido filosófico de Cajal y su visión del mundo. RazFe, 145 (1952), 119-134.

[Unamuno] 215 **Unamuno Jugo** (Miguel): Obras completas. Tomo V. De esto y de aquello. Colección de escritos no recogidos en sus libros. Madrid. Afrodisio Aguado. 1952. 1133 pp.

216 **González Caminero** (Nemesio. S. J.): ¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa. RazFe, 145 (1952), 230-238.

217 — — El Unamuno de Hernán Benítez. RazFe, 146 (1952), 27-44.

218 — — Las dos etapas católicas de Unamuno, entrevistas y documentadas por Benítez. RazFe, 146 (1952), 210-239.

219 **Sánchez Barbudo** (Antonio) y **Benítez** (Hernán): La fe religiosa de Unamuno y su crisis. RevUnivBA, 8 (1951), 381-443.

220 **Sevilla Benito** (Francsico): La idea de Dios en don Miguel de Unamuno. RevdeFil, 11 (1952), 473-495.

221 **París** (Carlos): El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva. Arbor, 22 (1952), 11-23.

[Santayana] 222 **Farré** (Luis): El pensamiento de Santayana. Cuad. hisp, 13 (1952), 224-236.

223 **Iriarte** (Joaquín), S. J. El solitario del Monte Celio y su catolicismo estético renaniano. RazFe, 146 (1952), 292-307.

224 **López Clemente** (J.): Santayana, poeta. Cuad. hisp, 13 (1952), 237-245.

[Ortega y G.] 225 **Ortega y Gasset** (José): La rebelión de las masas. 13.ª ed. Madrid. Revista de Occidente. 1952. 181 pp.

226 — — Teoría de Andalucía y otros ensayos. 3.ª ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1952. 192 pp.

227 — — Estudios sobre el amor. 8.ª ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1952. 266 pp.

228 **Sáiz Barberá** (Juan): El perspectivismo. Fundamento y origen de esta teoría orteguiana. Su sentido Idealista. RevEspir., 9 (1950), 74-87.

229 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): Cosas orteguianas. Relatividad y absolutismo. RevUniBA, 8 (1951), 127-152.

230 — — Una lección de lógica orteguiana. VV, 10 (1952), 45-91.

231 — — Glosas orteguianas. VV, 10 (1952), 129-166; 329-366; 432-472.

232 **Alfonso-Fueyo** (Sabino): Filósofos existencialistas: Ortega y Gasset, Unamuno, Xavier Zubiri. Rev. de Educ. (La Plata), n. 3 (1950), 27-41.

233 **C. B.**: Gabriel Marcel y Julián Marías. Ideas y Valores (Bogotá), n. 2 (1951), 143-149.

[Zaragüeta] 234 **Escobar** (Luis): Filósofos de España. Doctor Juan Zaragüeta y Bengoechea. Logos (México), 1 (1951), n. 3, pp. 104-121.

[Maeztu] 235 **Yanguas Messía** (José de): Maeztu y la Hispanidad. Cuad. hips., 12 (1952), 167-170.

236 **Gómez de la Serna** (Gaspar): Maeztu y el 98. Cuad.hisp., 12 (1952), 136-148.

237 **Fernández de la Mora** (Gonzalo): Maeztu y la noción de humanidad. Cuad. hisp., 12 (1952), 149-159.

238 **Tierno Galván** (Enrique): El fundamento inconmovible del pensamiento de Ramiro de Maeztu. Cuad.hisp., 12 (1952), 130-135.

239 **Pemartín** (José): El pensamiento político de Maeztu posterior a "la crisis del humanismo". Cuad.hisp., 12 (1952), 83-105.

[Hispanidad] 240 **Marañón Posadillo** (Gregorio): El alma de España dirigida. Madrid. 1952. 398 pp.

241 **Sánchez Marín** (Faustino G.): Europeidad e hispanidad. Estudios Centro-Americanos (San Salvador), 4 (1949), 1445-1453.

242 **Solana** (Marcial): El tradicionalismo español y la ciencia hispana. Madrid. Edit. Tradicionalista. 1951. 683 pp.

243 **Laín Entralgo** (Pedro): La Universidad en la vida española. Madrid. Universidad Central. 1951. 32 pp.

Filosofía iberoamericana.

[Fil. americ.] 244 **Pérez Embid** (Florentino): Conceptos históricos de la formación de Hispanoamérica. Arbor. 21 (1952), 212-216.

245 ¿Europeos o americanos? Sapientia, 7 (1952), 243-250.

246 **Sepich** (Juan Ramón): Latinoamérica y su estilo. Latinoamérica, 3 (1951), 1-3.

247 **Cuadra** (Pablo Antonio): El indio al pie de la letra. (—Culturas americanas indígenas—). Cuad. del taller de S. Lucas (Managua), 5 (1951), 25-41.

248 **Frankl** (Víctor): La revolución de San Agustín y el camino de la inteligencia hispanoamericana. UnivPontBol (Medellín), 16 (1951), 9-23.

249 — — Arte y filosofía en Hispanoamérica. Rev. de las Indias (Bo-

250 — — El existencialismo y la realidad hispanoamericana. Rev. de las Indias (Bogotá), 37 (1951), 227-234.

251 **Kenpf Mercado** (Manfredo): En torno a la filosofía americana. Kollasuyo (La Paz). n. 66 (1951), 38-42.

252 **Quiles** (Ismael) S. J.: Las primeras obras de filosofía impresas en América y su significado histórico. CyF, n. 24 (1950), 61-82.

253 — — Obras de filosofía existentes en la biblioteca jesuítica de la Universidad de Córdoba en la fecha de la expulsión. CyF, n. 29 (1952), 73-85.

[F. Nacionales] 254 **Zuretti** (Juan Carlos): Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna. Act. I Cong Mend., 2122-2128. Cfr. n. 174.

255 **Derisi** (Octavio Nicolás): Una contribución al tomismo argentino. "Introducción a la teoría del Estado". de Arturo E. Sampay. Sapientia, 7 (1952), 103-124.
256 **Arroyave** (Julio César): Expresión de la filosofía en Colombia. Univ. Antioquía (Medellín), 26 (1951), 83-95.
257 **Elías de Tejada** (Francisco): Trayectoria del pensamiento político colombiano. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 431 (1951), 68-88.
258 **Piñera Llera** (Humberto): Panorama de la filosofía en Cuba. Not. y Est. de Fil. (Tucumán), 2 (1951. 165-169.
259 **Sanabria** (José Rubén): Panorama filosófico en el México actual. Sapientia. 7 (1952), 198-208; 268-284.
260 **Castro** (Eusebio): El personalismo en México. Logos (México), 1 (1951), n. 3, pp. 9-22.
261 **Salazar Bondy** (Augusto): La filosofía actual en el Perú. Not. yEst.deFil. (Tucumán), 2 (1951), 50-53.

[Filósofos]

262 **Láscaris Comneno** (Constantino): Fundamentación ideológica de Sor Juana Inés de la Cruz. Cuad.hisp., (1952), 50-61.
263 **Frankl** (Víctor): La filosofía política del Arzobispo-Virrey de Nueva Granada, Antonio Caballero y Góngora (1779/82-88). Bolívar (Bogotá). n. 1 (1951), 113-130.
264 **Gutiérrez Girardot** (Rafael): La utopía americana de Alfonso Reyes. Cuad.hisp., 9 (1952), 73-81.
265 **Kempff Mercado** (Manfredo): Vida y obra de Mamerto Oyola. Kollasuyo (La Paz), n. 68 (1951), 16-49.
266 **Fernández** (María Angela): El concepto de "progreso" en Esteban Echevarría. RevUnivBA. 9 (1951), 419-491.
267 **Vasconcelos** (José): La filosofía como vocación y servicio. En honor de Enrique José Varona. Act. I Cong. Mend., 594-599. Cfr. n. 174.
268 **Cavillas** (Luis Mario): Vasconcelos y su filosofía de la coordinación. RevdeEduc (La Plata), n. 4 (1950), 21-31.
269 **Meseguer** (Pedro), S. J.: El análisis existencial y la logoterapia de Víctor Frank. RazFe, 145 (1952), 582-587.
270 **Derisi** (Octavio Nicolás): Mi punto de vista filosófico. RevdeFil (La Plata), n. 2 (1951), 57-77.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Teoría de la ciencia.

Estudios históricos: *supra.* nn. 22, 109, 175.

271 **Raffo Magnasco** (Benito R.): Fundamento y sentido de la división de la ciencia en especulativa y práctica. RevdeFil (La Plata), n. 3 (1951), 58-65.
272 **Planella Guillé** (Juan): Ciencia y sentido común. RevdeFil, 10 (1951), 687-700.
273 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): Ciencia-equivocación. CdD, 164 (1952), 451-465.
274 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Andamios para las ideas. Murcia. Aula. (1952), 229 pp.
275 **Mantilla Pineda** (B.): Filosofía y ciencia. Univ. Antioquia (Medellín), 25 (1950), 583-599.
276 **Pantano** (Ricardo D.): Filosofía y ciencia. Act I Cong. Mend., 1609-1617. Cfr. n. 174.
277 **Vasallo** (Angel): Subjetividad y trascendencia. Sobre la esencia de la filosofía. Act. I Cong. Mend., 248-256. Cfr. n. 174.
278 **Sauras** (Emilio, O. P.): Valor objetivo del conocimiento filosófico y teológico. CT. 78 (1951), 381-422.
279 **Gallegos Rocafull** (José María): Prejuicios antifilosóficos Latinoamérica, 3 (1951), 52-54.
280 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Originalidad del cometido filosófico. RevdeEduc (La Plata), n. 6 (1950), 19-27.

281 Misión perenne y misión actual de la filosofía. Sapientia, 7 (1952), 83-89.
282 **Agoglia** (Rodolfo M.): La tarea actual de la filosofía. RevdeFil (La Plata), n. 2 (1951), 19-26.
283 **Anquín** (Nimio de): Filosofía y Religión. Act. I Cong. Mend., 197-211. Cfr. n. 174.
284 **Osende** (Victorio): Sabiduría y eutrapelia Para los que piensan y para los que rien. Pamplona, 1952. 232 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra,* nn. 21, 33, 75-79, 85, 96, 100, 116, 117, 129, 130, 147, 167, 206, 213, 228, 230

285 **Jevons** (W. S.): Lógica, Trad, por A. J. Dorta 2.ª ed. Madrid: Pegaso, 1952, 314 pp.
286 **Márquez Muro** (Daniel): ¿Qué es la lógica? Logos (México). 1 (1951). n. 3, pp. 93-103.
287 **Bueno Martínez** (Gustavo): Una nueva exposición de la silogística. RevdeFil, 10 (1951), 603-640.
288 **Robles** (Oswaldo): Gnoseología fundamental Act. I Cong. Mend., 1190-1196. Cfr. n. 174.
289 **Avelino** (Andrés): Filosofía del conocimiento. Anales Univ. Santo Domingo (Ciudad Trujillo), 14 (1949), 33-93; 15 (1950), 29-123.
290 **Nieto Arteta** (Luis E.): Lógica, ontología y gnoseología. Act. I Cong. Mend., 1178-1189. Cfr. n. 174.
291 **Derisi** (Octavio Nicolás): Metafísica del conocimiento. Act. I. Con. Mend., 1137-1146. Cfr. n. 174.
292 **Tello** (Belisario D.): La esencia del conocimiento. RevdeFil (La Plata), n. 3. (1951), 37-57.
293 **Aybar** (Benjamín): Hacia una gnoseología de la totalidad. Act. I. Cong. Mend., 1113-1122. Cfr. n. 174.
294 **Estiú** (Emilio): La unidad del conocimiento humano. RevdeFil (La Plata), n. 1 (1950), 34-96.
295 **Rossi** (Abelardo): Sobre el problema crítico RevdeFil (La Plata), n. 3 (1951), 66-87.
296 **Casaubón** (Juan A.): Crítica del conceptualismo. RevdeFil (La Plata), n. 2 (1951), 27-56.
297 **Vázquez** (Juan Adolfo): Conocimiento y realidad. Act. I Cong. Mend., 1247-1254. Cfr. n. 174.
298 **Mañero Mañero** (Salvador): Lo que en el sentimiento se nos descubre de la realidad. RevdeFil, 10 (1951), 465-507.
299 **Estrada** (José María de): Conocimiento práctico y conocimiento filosófico. RevdeFil (La Plata), n. 1 (1950), 97-121.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra,* nn. 14, 18, 34, 45, 48, 49, 54, 62, 63, 80, 81, 110; 118, 137, 139,-149, 164, 165, 181, 189, 193, 195.

300 **Ponferrada** (Gustavo): La enseñanza de la Metafísica. Sapientia, 6 (1951), 222-229.
301 **Finlayson** (Clarence): Fundamentación de una metafísica dinámica. Univ. Antioquia (Medellín), 26 (1951), 669-676.
302 **Virasoro** (Miguel Angel): El problema originario. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 3 (1950), n. 6 pp. 40-62.
303 **Linares Herrera** (Antonio): Ser y valor. RevUnivBA, 9 (1951), 109-172; 357-417.
304 **Viana** (Félix de O. P.): Ser y hacer. Sapientia, 6 (1951), 58-64.
305 **Llambías** (Héctor): Ser y devenir en Lógica, Sapientia, 7 (1952), 90-102
306 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ser y devenir en Antropología Sapientia, 7 (1952), 9-37.
307 **García Vieyra** (Alberto, O. P.)) Ser y devenir en Teología. Sapientia, 7 (1952), 38-54.
308 **Marc** (André, S. J.): La idea de posible y el sentido de la existencia. Sapientia, 6 (1951), 10-25.

309 **Nieto Arteta** (Luis E.): Hacia una Ontología dialéctica de la existencia. Ideas y Valores (Bogotá), n. 2 (1951), 119-127.
310 **Marc** (André, S. J.): La substancia. Sapientia, 7 (1952), 55-65.
311 **Von Rintelen** (Fritz-Joachim): El fundamento metafísico de la noción de bien. Sapientia, 6 (1951), 275-285.
312 **Sertillanges** (A. D.): El problema del mal. Trad. por S. Magariños. Madrid. E. P. E. S. A., 1951. 558 pp.
313 **Norris Clarke** (W., S. J.): La limitación del acto por la potencia: ¿aristotelismo o neoplatonismo? CyF, n. 30 (1952), 7-34.
314 **Iturrioz** (Jesús, S. J.): Lo finito y la nada. Act. I Cong. Mend., 792-797. Cfr. n. 174.
315 **Caba** (Pedro): La nada y la angustia Cuad. hisp., 9 (1952), 410-419.
316 **Todolí Duque** (José, O. P.): La personalidad desde el punto de vista metafísico. Sapientia, 7 (1952), 169-186.
317 **Grassi** (Ernesto): Naturaleza e Historia. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 3 (1950), n. 6, pp. 28-39.
318 **Díez Presa** (M.): ¿Historia, Metafísica, Teología? RevdeFil, 11 (1952), 467-472.
319 **Millán Puelles** (Antonio): Notas didácticas sobre el predicamento "hábito". RevEspPed, 10 (1952), 243-248
320 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios. PENSAMIENTO, 8 (1952), 31-52.
321 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Acerca de Dios trascendente. Act. I Cong. Mend., 1063-1069. Cfr. n. 174.
322 **Cruz Hernández** (Miguel): Introducción al estudio del "argumento ontológico". Revde Fil, 11 (1952), 3-36.
323 **Derisi** (Octavio Nicolás): Carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios. Sapientia, 6 (1951), 27-35.
324 **Pío XII**: Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna. (Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias). PENSAMIENTO, 8 (1952), 215-227.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 10, 64, 69, 93, 116, 132, 136, 237.

325 **Goñi Arregui** (Fernando): Bases filosóficas para una nueva concepción del mundo físico, RevdeFil, 11 (1952), 73-90.
326 **Schmitt** (Carl): La unidad del mundo. Prólogo general de la colección, por F. P. Embid. Madrid. Ateneo. 1951. 37 pp.
327 **Barrio** (Jaime María del, S. J.): ¿Va a la muerte el Universo? MiscelComill, 18 (1952), 145-161.
328 — — ¿Es idéntica la materia en todo el Universo? MiscelComill, 17 (1952), 226-240.
329 **Puigrefagut** (Ramón, S. J.): A la constitución de la materia por el "éter cósmico". PENSAMIENTO, 8 (1952), 493-508.
330 **Thonnard** (A. A.): Razones seminales y formas substanciales. Agustinismo y tomismo. Trad. por E. S. Melo. Sapientia, 6 (1951), 47-57; 262-274.
331 **Echarri** (Jaime, S. J.): Autocrítica del hilomorfismo. PENSAMIENTO, 8 (1952), 147-186.
332 **Beneyto** (Juan): La significación histórica del espacio. Arbor, 20 (1952), 531-535.
333 **Torres** (José V.): El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración del tiempo. Act. I Cong. Mend., 858-864. Cfr. n. 174.
334 **Schafer** (Klaus): Causalidad y física moderna. Arbor, 20 (1952), 521-528.
335 **Mulliu Nocetti** (Carlos): Atomística y principios filosóficos. CyF, n. 26 (1951), 73-78.
336 **Sánchez Mazas** (Miguel): Importancia de los estudios de filosofía de las ciencias y de filosofía científica. RevdeFil, 11 (1952), 65-72.
337 **Szilasi** (Wilhem): La experiencia en las ciencias naturales, Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949), 3-4, pp. 7-18.

338 **Paniker** (Raimundo): La naturaleza en la ciencia físico-matemática. Sapientia, 6 (1951), 27-46.
339 **Von Uexkull** (Thure): El problema de la objetividad en las modernas ciencias naturales. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949-50), n. 5, pp. 9-19.
340 **Ghirard** (Olsen A.): La física moderna y el problema de la individualidad. Act. I Cong. Mend., 1567-1572. Cfr. n. 174.
341 **Meléndez** (Bermudo): La teleogénesis. Nueva teoría evolucionista finalista del profesor Leonardi. RazFe, 145 (1952), 36-46.
342 **González Alvarez** (Angel): La estructura entitativa del hombre. Act. I Cong. Mend., 757-766. Cfr. n. 174.
343 **Andérez** (Valeriano, S. J.): Formas somáticas de la humanidad actual. Diversidad, unidad, origen. RazFe, 146 (1952), 451-467.
344 — — ¿Es derivable el hombre a partir de los monos fósiles? MiscelComill, 17 (1952), 172-223.
345 **García Cordero** (Maximiliano, O. P.): Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica. CT, 78 (1951), 459-481.
346 **Arroyave** (Julio César): La busca del hombre. Univ. Antioquia (Medellín), 26 (1951), 677-697.
347 **Estrada** (José María de): El hombre: su naturaleza e historicidad. Act. I Cong. Mend., 714-722. Cfr. n. 174.
348 **Derisi** (Octavio Nicolás): Doble camino de la inteligencia para descubrir el fin de la existencia humana. RevdeFil. (La Plata), n. 3 (1951), 14-28.
349 **Ortega Gaisán** (Alejandro): Valores humanos. I. Vitoria. 1952. 274 pp.
350 **Vasallo** (Angel): La idea del hombre y la trascendencia. RevUnivBA, 8 (1951), 121-126.
351 **Eterovic** (Jacinto): Exigencias subjetivas de la acción humana. RevdeFil, 11 (1952), 253-286.
352 **Larroyo** (Francisco): El concepto de persona. Act. I Cong. Mend., 1297-1304. Cfr. n. 174.
353 **Derisi** (Octavio Nicolás): Fenomenología y ontología de la persona. Act. I Cong. Mend., 281-299. Cfr. n. 174.
354 **Vander Put** (Adriano): Carácter y personalidad. 2.ª ed. Barna. Edit. Vander. 1951. 124 pp.
355 **Nieto Arteta** (Luis): La persona humana y la vida. Act. I Cong. Mend., 1070-1078. Cfr. n. 174.
356 **López Ibor** (Juan J.): El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. Madrid. Edit. Aguilar. 1952. 239 pp.
357 **García Hoz** (Víctor): El nacimiento de la intimidad. Act. I Cong. Mend., 1375-1379. Cfr. n. 174.
358 **Künkel (Fritz)**: Del yo al nosotros. Nuevas orientaciones de la psicoterapia dialéctica. Estudio sobre el "Sentido de la obra de Fritz Künkel en la nueva psicoterapia", por Ramón Sarró. 2.ª ed. Trad. por P. Caravia. Barna. Miracle. 1952. 275 pp.
359 **Molinos** (Angela E. R.): Jaensch y las diferencias individuales. RevdeEduc. (La Plata), n. 4 (1950), 57-72.
360 **De Corte** (Marcel): Encarnación del hombre. Psicología de las costumbres contemporáneas. Trad. por E. Valentí. Barna. Edit. Labor, 1952. 212 pp.
361 **Castaño Gómez** (Hipólito): Psicología de las personas en la vida social. Valencia. 1952. 71 pp.
362 **Gómez Arboleya** (Enrique): Breve meditación sobre el viaje. Cuad. hisp. 13 (1952), 41-54.
41-54.
363 **Pacios López** (Antonio): El amor. Barna. José Janés. 1952. 685 pp.
364 **Algora Gorbea** (José): Sexo y vida. El hombre, la mujer y el problema sexual. Zaragoza. Clínica Algora. 1952. 214 pp.
365 **Marañón Posadillo** (Gregorio): Ensayos sobre la vida sexual. Con un ensayo de R. Pérez de Ayala. 2.ª ed. Madrid. Espasa-Calpe. 1951. 239 pp.
366 **McGregor** (Felipe E., S. J.): Antropología y educación. CyF, n. 28 (1951), 49-68.
367 **Sanabria** (José Rubén): Aproximación a la muerte. Ensayo de una fenomenología de la muerte. Sapientia, 6 (1951), 207-221.

368 **Molina** (Enrique): Del sentido de la muerte y del sentido de la vida. RevdeFil (Ch), 1 (1950), 345-360.
369 **Finlayson** (Clarence): El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica. Act. I Cong. Mend., 748-756. Cfr. n. 174.
370 **Alvarez de Linera** (Antonio): Los componentes del hombre a la luz de la muerte y de la resurrección. RevdeFil, 11 (1952), 601-630.
371 **García Díaz** (Sebastián): Notas sobre dos temas importantes (El dolor y la muerte). Arbor, 22 (1952), 346-358.
372 **Anquín** (Nimio de): Derelicti sumus in mundo. Act. I Cong. Mend., 959-967. Cfr. n. 174.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 35, 36, 53, 112, 153, 169, 227, 269.

373 **Staehlin** (Carlos María, S. J.): Estructura del alma. RazFe, 1145 (1952), 47-59.
374 **Tello** (Belisario): Fundamento ontológico de las actividades cognoscitiva y práctica. Act. I Cong. Mend., 1237-1246. Cfr. n. 174.
375 **Riera Claville** (Manuel): El combate de la inteligencia. Prólogo de C. Colomer Marqués. Barna. Edit. Barna. 1951. 262 pp.
376 **Estiú** (Emilio): Libertad y liberación. RevdeFil (La Plata), n. 3 (1951), 29-36.
377 **Delgado** (Honorio): La persona humana desde el punto de vista psicológico. Act. I Cong. Mend., 270-280. Cfr. n. 174.
378 **García de Onrubia** (Luis Felipe): La crisis de la psicología y la teoría de la forma. Act. I Cong. Mend., 1367-1374. Cfr. n. 174.
379 **De la Vaissière** (Julio): Psicología experimental. 3.ª ed. Trad. por F. M. Palmés. Barna. Edit. Pontificia. 1952. XXIII-725 pp.
380 **Ubeda Purkiss** (Manuel, O. P.): La teoría de la ciencia y el concepto de psicofisiología. RevdeFil, 11 (1952), 197-223.
381 — — Modernas aportaciones a la psicofisiología de la corteza cerebral humana. RevPsGenApl, 6 (1951), 483-513.
382 **López Ibor** (Juan J.): Escolios sobre los estados de ánimo y la vitalidad. RevPsGenApl, 6 (1951), 459-470.
383 **Roldán** (Alejandro, S. J.): Tres radicales biotipológicos y caracterológicos. PENSAMIENTO, 8 (1952), 435-464.
384 **Yung** (C. G.): Feria del Psicoanálisis. Trad. y prefacio de F. Oliver Brachfeld. 3.ª ed. Barna. Edit. Apolo. 1951. 283 pp.
385 **Hadfield** (J. A.): Psicología e higiene mental. Contribución al conocimiento de la psicología de las edades. Prólogo de R. Alberca Lorente. Trad. por R. de Vera. Madrid. Edic. Morata. 1952. 597 pp.
386 **Thurstone** (L. L.): Implicaciones psicológicas del análisis factorial. RevPsGnApl, 5 (1950), 19-35.
387 **Guera y Tim Lang** (Alfredo): Psicograma de Rorschach y crisis vital. RevPsGenApl, 5 (1950), 37-58.
388 **Garmendia de Otaola** (Antonio S. J.): Un problema fundamental en el método psicodiagnóstico de Rorschach. RevEspPed, 10 (1952), 565-577.
389 **Klijnhout** (A. E.): El psicograma de Rorschach como "test" de selección simbólica. RevPsGenApl, 6 (1951), 665-675.
390 **Benton** (Arthur L.): El "test" de Rorschach como prueba perceptiva. RevPsGnApl, 6 (1951), 443-457.
391 **Pertejo Seseña** (J.): Símbolo en el "test" de Rorschach. Consideraciones acerca de su interpretación. RevPsGenApl, 7 (1952), 39-72.
392 — — Nomenclatura del "test" psicodiagnóstico de Rorschach y su traducción al castellano. RevPsGenApl, 5 (1950), 277-305.
393 **Schachter** (M.): El control autocrítico inmediato del "test" de Rorschach. RevPsGenApl, 5 (1950), 247-257.
394 **Tranque** (Felipe): El "test" de Szondi. RevEspPed, 10 (1952), 557-564.
395 **Müller** (Alfredo): Leopoldo Szondi y el análisis del destino. Rev. de Educ. (La Plata), n. 6 (1950), 29-40.

396 **Buck** (John N.): Una descripción breve de la técnica C-A-P. RevPsGenApl, 7 (1952), 11-28.
397 **Rosenzweig** (Saúl): Normas aperceptivas para el "test" de apercepción temática. RevPsGenApl, 5 (1950), 459-490.
398 **Kohlmann** (Taddäus): La razón de ser de la psicoterapia de Alfred Adler. RevPsGenApl, 5 (1950), 693-700.
399 **Plata** (José): Expresión de las imágenes táctiles de los ciegos por medio del modelado. RevPsGenApl, 5 (1950), 517-538.
400 **Aeppli** (Ernst): El lenguaje de los sueños. Trad. por F. Fernández, 2.ª edición. Barna. Luis Miracle, 1951. 429 pp.
401 **Jacobi** (Jolande): Los demonios del sueño. RevGenApl, 5 (1950), 491-506.
402 **Noguer Moré** (Jesús): Psicología de los sexos. Estudio sobre su diferenciación psicofísica. II Barna. 1952. 154 pp.
403 **Alvarez de Linera** (Antonio): Metapsíquica y espiritismo. RevdeFil, 10 (1951), 701-713.
404 **Meseguer** (Pedro), S. J.): La aceptación de la "sombra". Según C. G. Jung y su paralelo cristiano. RazFe, 145 (1952), 166-178; 393-402.
405 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Freudismo, humanismo, cristianismo. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 432 (1951), 27-49.
406 **Müller-Freienfels** (Richard): Tu alma y la ajena. Una psicología práctica para todos. Trad. por A. Vallejo Nájera. 2.ª ed. Barna. Edit. Labor. 1952. XI-447 pp.

Etica general y moral individual y familiar.

Estudios históricos: *supra*, nn. 37, 55, 56, 82, 120, 151, 190.

407 **Mas Mas** (Francisco): Tratado de Moral. Alicante. 1951. 175 pp.
408 Del autonomismo trascendental al amoralismo actual. Sapientia, 6 (1951), 163-171. 163-171.
409 **Avelino** (Andrés): El problema antinómico de la existencia o no existencia de hechos morales. Act. I Cong. Mend., 1257-1264. Cfr. n. 174.
410 **Astrada** (Carlos): Los modelos personales y la hipótesis del valor. (Sugestiones para un personalismo ético). Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949-50), n. 5, pp. 31-43.
411 **Mañero Mañero** (Salvador): Para una moral de la vida fantástica. RevdeFil, 11 (1952), 559-599.
412 **Gemelli** (Agostino): La locura moral. Rev. de la Fac. de Derecho (UnivPontBol), 1 (1951), 311-325.
413 **García D. Figar** (Antonio): El hombre en el matrimonio. Madrid. Compañía bibliográfica española. 1952. 294 pp.
414 **Werner Bolín** (Carmen): Formación familiar y social: III Curso. Madrid. 1951. 140 pp.

Teoría sociológica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 5, 11, 12, 58, 115, 210.

415 **Ayala** (Francisco): Introducción a las ciencias sociales. Madrid. Edit. Aguilar. 1952. XXIII-352 pp.
416 **Soler Miralles** (Julio E.): El saber sociológico. Philosophia (Mendoza), 8 (1951), 51-71.
417 **Conde** (Francisco Javier): Sociología de la sociología. RevEstPol, 38 (1951), 15-29; 45 (1952), 15-36.
418 **Derisi** (Octavio Nicolás): Persona, individuo y sociedad. Sus notas, sus propiedades esenciales y relaciones mutuas. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 432 (1951), 50-82.
419 **Quiles** (Ismael, S. J.): La persona humana. La sociedad y el derecho. Proyecciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona. CyF, n. 30 (1952), 35-54.
420 **Gambra Ciudad** (Rafael): Las implicaciones sociales de la persona. RevIntSoc, 10 (1952), n. 38, pp. 301-313.

421 **Todolí** (José, O. P.): Las exigencias de la personalidad en el seno de la educación social. RevEspPed, 10 (1952), 489-501.
422 **Fernández-Miranda Hevia** (Torcuato): El concepto de lo social y otros ensayos. (Estudios de teoría de la sociedad). Oviedo. Edit. Idag. 1951. 510 pp.
423 **Carmona Nenclares** (F.): La inautenticidad de lo social. Rev. de las Indias (Bogotá), 37 (1950), 143-148.
424 **Pico** (César F.): El objeto de la sociología. Rev. de Fil. (La Plata), n. 2 (1951), 13-17.
425 **Soaje Ramos** (Guido): Sobre el objeto de la sociología. Sapientia, 7 (1952), 66-78; 209-232.
426 **Pico** (César C.): Sobre el objeto de la sociología. Respuesta al Dr. Guido Soaje Ramos. Sapientia, 7 (1952), 125-136.
427 **Mendieta y Núñez** (Lucio): La enseñanza de la sociología. RevIntSoc, 10 (1952), n. 37, pp. 47-67.
428 **Meinvielle** (Julio): El problema de la persona y la ciudad. Act. I Cong. Mend., 1898-1907. Cfr. n. 174.
429 **Corts Grau** (José): Comunidad y multitud. Act. I Cong. Mend., 535-546. Cfr. n. 174.
430 **Pico** (César E): Los usos, causa formal de la sociedad. Act. I Cong. Mend., 1741-1756. Cfr. n. 174.
431 **Rof Carballo** (J.): Cerebro interno y sociedad. Madrid. Ateneo. 1952. 57 pp.
432 **De Koninck** (Charles): De la primacía del bien común contra los personalistas. El principio del orden nuevo. Con una nota preliminar de L. E. Palacios. Madrid. Edic. Cultura Hispánica. 1952. 288 pp.
433 **Pita** (Enrique B., S. J.): La libertad de la conciencia religiosa frente al Estado. CyF, n. 24 (1950), 49-60. (Cfr. Latinoamérica, 3 [1951], 241-246).
434 **Kiernan** (Arturo B.): Libertad de enseñanza. Rev. de Educ. (La Plata), n. 5 (1950), 67-72.
435 **Conde** (Francisco Javier): Sobre el concepto de clase social. RevEspPol, 24 (1949), 97-104.

Teoría jurídica general.

Estudios históricos: *supra*, nn. 2, 113, 170, 197.

436 **Radbruch** (Gustavo): Filosofía del derecho. 3.ª ed. Madrid. Rev de Derecho privado. 1952. X-278 pp.
437 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): Deber moral y validez jurídica. PENSAMIENTO, 8 (1952), 313-323.
438 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): Lo jurídico y lo metajurídico. CdD, 164 (1952), 467-512.
439 **Langfelder** (Otto E.): El ente y la esencia del derecho. Act. I Cong. Mend., 1892-1897. Cfr. n. 174.
440 **Oliva de Castro** (Andrés de la): Una concepción pesimista del derecho. Arbor, 22 (1952), 60-66.
441 **Fragueiro** (Alfredo): De las causas del derecho. Ensayo metafísico: Act. I Cong. Mend., 1867-1873. Cfr. n. 174.
442 **Luño Peña** (Enrique): Derecho Natural. 2.ª ed. Barna. Edit. La Hormiga de Oro. 1950. 562 pp.
443 **Truyol y Serra** (Antonio): Esbozo de una sociología del derecho natural. RevEstPol, 24 (1949), 15-38.
444 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado derecho natural clásico. CdD, 164 (1952), 241-299.
445 **Corts Grau** (José): Axiología y iusnaturalismo. Act. I Cong. Mend., 1281-1286. Cfr. n. 174.
446 **Ojea Quintana** (Julio M.): Introducción al iusnaturalismo moderno. Sapientia, 6 (1951), 88-108.
447 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): Derecho natural y teología. Desdivinación del derecho en el área del iusnaturalismo protestante y retroceso hacia el racionalismo de la filosofía estoica. RevEstPol, 45 (1952), 133-149.
448 **Gómez Arboleya** (Enrique): El racionalismo jurídico y los códigos europeos. RevEstPol, 40 (1951), 33-65; 43 (1952), 37-60.

Teoría política. Derecho internacional.

Estudios históricos: *supra*, nn. 57, 59, 72, 74, 171, 187, 196, 239, 255, 257, 263.

449 **Giraldo Zuloaga** (Enrique): Filosofía y sociología del Estado. UnivPontBol (Medellín), 16 (1951), 220-264.
450 — — La personalidad jurídica del Estado. Rev. de la Fac. de Derecho (UnivPontBol), nn. 5-6 (1951), 32-40.
451 **Grassi** (Ernesto): El problema especulativo de la realidad individual humana. (El fundamento teorético de todo realismo político). Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 2 (1949), nn. 3-4, pp. 30-47.
452 **Ollero** (Carlos): Radicalismo y realismo en la política. RevEstPol, 44 (1952), 41-63.
453 — — Derecho político, política y sociología. RevIntSoc, 10 (1952), n. 39, pp. 17-29.
454 **Ramiro Rico** (Nicolás): La soberanía. RevEstPol, 46 (1952), 37-53.
455 **Dualde Gómez** (Joaquín): De la democracia (la igualdad de los desiguales) al comunismo (la dictadura de los peores). Barna. Edit. Bosch. 1952. 218 pp.
456 **Murillo Ferrol** (F.): Consideraciones sobre la democracia. RevEstPol, 46 (1952), 55-75.
457 **Kraus** (Günther): Transformaciones de la democracia. RevEstPol, 43 (1952), 15-35.
458 **Sciacca** (Michele Federico): Reflexiones sobre la democracia y la democracia cristiana. RevEstPol, 24 (1949), 39-67.
459 **Zubeldia Inda** (Néstor): Nuevas rutas de ordenación social. El solidarismo democrático, fórmula única de justicia social y de paz. Pamplona, 1951. 286 pp.
460 **König** (René): Problemas sociológicos de la ordenación internacional. RevEstPol, 40 (1951), 15-31.
461 **Messineo** (Antonio): La internacionalización de los derechos del hombre. Latinoamérica, 1 (1949), 289-291.
462 **Granero** (José María, S. J.): Sobre la moralidad de las guerras modernas. RazFe, 145 (1952), 341-360.

Moral social-económica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 104, 173.

463 **Todolí** (José, O. P.): Teología del trabajo. RevEspTeol, 12 (1952), 559-579.
464 **Echeverri Herrera** (Jorge): John Maynard Keynes o la humanización de la economía. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 426 (1950), 26-29.
465 **Sánchez** (Alvaro): El máximo error. (Crítica de la obra de A. Smith: "Investigación acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones"). Ecclesiastica Xaveriana (Bogotá), 1 (1951), 157-163.
466 **Azpiazu** (Joaquín, S. J.): Un grave problema de moral: el lucro en los negocios. Revista Javeriana (Bogotá), 35 (1951), 65-69.
467 **Perego** (Angel): El fundamento moral del derecho y deber asistencial. Fomento Social, 7 (1952), 299-316.

Filosofía del lenguaje.

Estudio histórico: *supra*, n. 113.

468 **García Hoz** (Víctor): Valor pedagógico y psicológico del vocabulario. RevEspPed, 10 (1952), 369-375.
469 **Tierno Galván** (Enrique): El tópico, fenómeno sociológico. RevEstPol, 45 (1952), 111-131.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 83, 92.

470 **Montilla** (Francisca): La educación y su historia. Prólogo de Socorro Santos. Madrid, 1951, 236 pp.
471 **Font Puig** (Pedro): Pedagogía de San Juan Bautista de la Salle. Parte II. Los factores estimulantes y correctivos en la función educadora. RevEstPol, 10 (1952), 89-112.
472 **Garmendia de Otaola** (A., S. J.): La pedagogía de Sa nJuan Bosco. Estudios Centro-Americanos (San Salvador), 6 (1951), 100-104.
473 **González Alvarez** (Angel): La esencia de la educación. Act. I Cong. Mend., 1809-1815. Cfr. n. 174.
474 **Galino Carrillo** (María Angeles): Un aspecto de la pedagogía como "ciencia del espíritu", RevEspPed, 10 (1952), 113-126.
475 **Naranjo Villegas** (Abel): Pedagogía como naturaleza y espíritu. Ideas y Valores (Bogotá), n. 2 (1951), 103-118.
476 **Jimeno** (Emilio): Ciencia y sociedad. El problema de la educación moderna. Madrid. Edit. Aguilar, 1952, 235 pp.
477 **García Hoz** (Víctor): Sobre la función de la educación. Arbor, 22 (1952), 145-156.
478 **Vega Alonso** (Rafael): Psicología paidológica y pedagogía. Murcia. Inst. "Saavedra Fajardo", 1951, 83 pp.
479 **Prado** (Rosalía): Problemas de psicopedagogía modernos. RevEspPed, 10 (1952), 203-217.
480 **Cruz Hernández** (Miguel): ¿Crisis de la enseñanza o crisis de la educación? RevPsGenApl, 7 (1952), 73-85.
481 **Suárez Rey** (Arturo): Por un humanismo cristiano en la enseñanza. Rev. de Educ. (La Plata), n. 5 (1950), 9-17.
482 **Fernández Huerta** (José): Libertad e isomorfismo de métodos didácticos. RevEspPed, 10 (1952), 503-515.
483 **Ruiz Menéndez** (Ernesto): Espiritualización de la escuela activa. Rev. de Educ. (La Plata), n. 4 (1950), 9-20.
484 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Investigación del carácter del educando por la observación psicológica. Rev. Col. Mayor N. S. del Rosario (Bogotá), n. 431 (1951), 18-37.
485 **Ruiz** (Daniel, J.): Un problema psicológico: la atención en la edad escolar. Rev. de Educ. (La Plata), n. 5 (1950), 35-45.
486 **Olivares Bernal** (Juan): ¿Es el niño naturalmente sociable? Rev. de Educ. (La Plata), n. 3 (1950), 49-83.
487 **Orozco** (Elena): La pedagogía del héroe. Logos (México), 1 (1951), n. 3, pp. 25-39.
488 **Zamarripa Gaitán** (Jesús): Educación y estética. Logos (México), 1 (1951), n. 3, pp. 40-52.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 13, 23, 71, 99, 107, 119, 127. 152, 205, 209, 249.

489 **Trías** (Manuel B.): El objeto de la estética. Act. I Cong. Mend., 1553-1558. Cfr. n. 174.
490 — — Nota sobre la belleza como trascendental. Act. I Cong. Mend., 174.
491 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Reflexiones metafísicas sobre la belleza. RazFe, 145 (1952), 377-392.
492 **Attwell de Veyga** (Jorge H.): ¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que un esplendor de forma? Act. I Cong. Mend., 1421-1431. Cfr. n. 174.
493 **Quiroga** (Malvina Rosa): La intuición estética Act. I Cong. Mend., 1532-1546. Cfr. n. 174.
494 **Arroyave** (Julio César): Los valores estéticos y el sentido humano del arte. Univ. Antioquia (Medellín), 25 (1950), 293-298.
495 **Spirito** (Ugo): Impersonalidad del arte. Cuad. de Fil. (Buenos Aires), 3 (1950), n. 6, pp. 7-18.

496 **Estiú** (Emilio): Arte y posibilidad. Act .I Cong. Mend., 1440-1444 Cfr. n. 174.
497 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Filosofía de la poesía. Act. I Cong. Mend., 1524-1531. Cfr. n. 174.
498 **Von Hildebrand** (Dietrich): Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la música. CyF, n. 28 (1951), 37-47.
499 **Camón Aznar** (José): La cinematografía y las artes. RevIdEst, 10 (1952), 249-301.

Filosofía de la Religión. Psicología religiosa.

Estudios históricos: *supra,* nn. 103, 199, 200, 201, 219, 220,

500 **Reynoso Sánchez** (Severo): El tema cristiano en la filosofía de la Religión. Act. I Cong. Mend., 833-839. Cfr. n. 174.
501 **Gallegos Rocafull** (José María): Ideas y creencias. Latinoamérica, 3 (1951), 195-197.
502 **Hernández** (Eusebio, S. J.): La mística natural. Ante la estructura y las operaciones del alma. Manresa, 24 (1952), 5-32.
503 **González-Haba** (María Josefa): Algunas notas de la personalidad de los místicos. RevEspir. 11 (1952), 16-47.
504 **Ortega** (Augusto Andrés): Conceptuación y mística. RevdeFil, 11 (1952), 381-400.
505 **Vaca** (César): Psicoanálisis y dirección espiritual. Madrid. Edic. Religión y Cultura. 1952, 546 pp.
506 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Táctica psicológica para la reforma del juicio en los Ejercicios ignacianos. Manresa, 24 (1952), 145-164.
507 **Alvarez de Linera** (Antonio): Psicología de los convertidos y psicología de la conversión. RevEspir, 9 (1950), 135-160.
508 **Tierno Galván** (Enrique): La conversión a la inversa. RevEstPol, 38 (1951), 77-85.
509 **Morales Noriega** (L.): Higiene mental de la vocación. RevEspir, 9 (1950), 266-287.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra,* nn. 28, 29, 30, 92, 93, 95, 108, 135, 207, 208, 225, 241, 266.

510 **Sánchez-Marín** (Faustino G.): Historia y metahistoria. VV, 8 (1950), 471-491.
511 **Deulofeu** (Alejandro): La matemática de la historia. Barna. Ed. Aymá. 1951. 214 pp.
512 **Hellín** (José, S. J.): Interpretación optimista de la historia. PENSAMIENTO, 8 (1952), 291-312.
513 **Vázquez** (Juan Adolfo): Una metafísica de la Cultura. Not. y Est. de Fil. (Tucumán), 2 (1951), n. 5, pp. 25-43.
514 **Mañero y Mañero** (Salvador): Rasgos del ambiente espiritual de nuestro tiempo. Arbor, 22 (1952), 340-346.
515 **Tuya** (Manuel de): Visión teológica de la actualidad mundial. Madrid. Edic. Studium de Cultura. 1952. 249 pp.
516 **Delmás** (Claude): Frente al drama del mundo moderno. RevUnivBA, 8 (1951), 64-119.
517 **Dempf** (Alois): Sociología de la crisis. Madrid. Ateneo. 1951, 28 pp.
518 **Sánchez** (Juan Francisco): Un mundo en crisis. Anales Univ. de Sto. Domingo. (Ciudad Trujillo), 15 (1950), 11-25.
519 Crisis y recuperación de la cultura. Sapientia, 7 (1952), 163-168.
520 **Minguijón** (Salvador): Sobre la civilización occidental. RevIntSoc, 10 (1952), n. 39, pp. 5-15.
521 **Brinton** (Crane): Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente. Trad. por A. Caballero Robredo. Madrid. Edit. Aguilar. 1952 724 pp.
522 **Berdiaeff** (Nicolás): Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa. Trad. por J. Renom. 9.ª ed. Barna. Edit. Apolo, 1951, 212 pp.

523 **Aranguren** (José Luis): Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia. Madrid. Revista de Occidente. 1952. 240 pp.
524 **Marías** (Julián): El pensamiento europeo actual y la unidad europea. RevEstPol, 38 (1951), 31-46. (Cfr. Ideas y Valores-Bogotá, n. 2 [1951], 89-102).
525 **Delgado** (Jaime): Ideas europeas sobre Europa. RevUnivBA, 8 (1951), 51-64.
526 **Ferrara** (Orestes): La formación de Europa. Cuad. hisp., 10 (1952), 257-273.
527 **Caba** (Pedro): La disolución del pensamiento europeo. RevUnivBA, 8 (1951), 349-380.
528 **Maura Gamazo** (Gabriel): La crisis de Europa. Madrid. Edic. Rialp. 1952. 163 pp.
529 **Tierno Galván** (Enrique): Benito Cereno o el mito de Europa. Cuad. hisp., 13 (1952), 215-223.
530 **Austria-Hungría** (Otto de): Ideas prácticas de integración europea. Cuad. hisp., 13 (1952), 27-40.
531 **Azaola** (José Miguel de): La crisis de las minorías directoras y el destino de Europa. Arbor, 21 (1952), 161-191.
532 **Derisi** (Octavio Nicolás): Carta a Ernesto Sabato acerca de "Hombres y engranajes". Sapientia, 7 (1952), 137-144.

L. MARTÍNEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid), abril 1953.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a Kochelsee. Obb. Alemania).

INDICES DEL VOLUMEN 9 (1953)

ARTÍCULOS — Págs.

ALEJANDRO, JOSÉ M.ª, S. J.: Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952) 291-328
ANDÉREZ, VALERIANO, S. J.: Indicios antropogenésicos en el hombre comparado con animales infraprimáticos 435-453
ECHARRI, JAIME, S. J.: Dualismo de la experiencia y teoría en la física 29- 45
ELORDUY, ELEUTERIO, S. J.: Sobre la "Vida de Aristóteles según Ammonio" 77- 95
GARCÍA ASENSIO, P. S. J.: Huellas del espíritu en mi sensación humana 177-197
HELLÍN, JOSÉ, S. J.: Dios y la razón del mal en el mundo ..... 5-27 y 147-175
MUÑOZ, J. S. J.: La esperanza: sus componentes afectivo y cognoscitivo 329-345
PÉREZ ARGOS, BALTASAR, S. J.: Fenomenología del conocimiento 455-479
ROIG GIRONELLA, J., S. J.: El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad 47- 75
TORELLO, RAMÓN M.ª, S. J.: El Ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV 199-228

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

BARRIO, JAIME DEL, S. J.: La edad del universo 229-238
CEÑAL, RAMÓN, S. J.: El problema de la historia en el VIII Convegno de Gallarate 97-102
ELORDUY, ELEUTERIO, S. J.: El problema del mal en Proclo y el Ps. Areopagita 481-489
GÓMEZ NOGALES, SALVADOR, S. J.: La "Aristotelian Society" 103-106
HELLÍN, JOSÉ, S. J.: ¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas? 490-499
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: Concatenación mutua de los aspectos ontológico, psicológico y ético, sobre la personalidad 347-354
ROLDÁN, ALEJANDRO, S. J.: La filosofía de las ciencias en la Argentina 355-368

BIBLIOGRAFÍA

I.—Libros. Págs.

ADLER, G.: Zur Analytischen Psichologie (*A. Roldán*) 509
ALESSIO, F. P.: L'idealismo religioso di Piero Martinetti (*J. Muñoz*) 518
ANSELMUS, S.: Monologium et Proslogium; accedunt Gaunilonis pro insipiente et Anselmi responsio (*J. Roig*) .....
ARANGUREN, J. L.: Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia (*J. M. Llanos*) 242
AVELINO, A.: Filosofía del conocimiento. El problema antinómico de la fundamentación de una "Lógica pura" (*A. Fabrat*) 510
NENINCÁ, A.: La liberta umana nell' Etica di B. Spinoza (*J. Muñoz*) 525
BERTIN, G. M.: Introduzione al problematicismo pedagogico (*A. Fabrat*) ... 515
Bibliografia Filosofica Italiana anno 1949 (*R. Ceñal*) 394
Bibliografía Filosófica Italiana del 1900 al 1950 (*R. Ceñal*) 395
BOUSSOULAS, N.: L'être et la compositoin des mixtes dans le Philèbe de Platon (*J. Gerardo*) 373
BRUGAROLA, M.: La ordenación social de las empresas (*Vila Creus*) 113
BURGELIN, P.: La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau (*J. Gerardo*). 374
BUYTENDIJK, F. J. J.: Phénoménologie de la Rencontre (*L. C.*) 121
CASTELLI, E.: I presupositi di una teologia della storia (*J. Jiménez*) 521
Contributi del Laboratorio di Psicologia. Serie Quattordicésima (*F. Palmés*). 252
CORETH, E.: Das dialektische sein in Hegels Logik (*N. González Caminero*). 520
CREUS VIDAL, L.: Interrogantes sobre el continuo y el infinito matemático (*J. Echarri*) 370
CHIODI, P.: L'ultimo Heidegger (*R. Ceñal*) 393
DAIM, W.: Umwertung der Psychoanalyse (*J. Muñoz*) 249
DELGADO, H.: Introducción a la Psicopatologia (*V. Andérez*) 389
DE VRIES, J.: De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis collegit (*R. Ceñal*) 529
— — Logica (*J. M. Alejandro*) 386
DE WAELHENS, A.: La filosofía de Martín Heidegger (*L. Martínez G.*) ... 391
DONAT, J.: Adler y su Psicología individual. Exposición y crítica (*F. Palmés*) 256
DUBARLE, D.: Optimisme devant ce monde (*V. Andérez*) 119
Estética, Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari (*J. Roig*) 379
FEBRER, M.: El concepto de persona y la unión hipostática (*J. Solano*) 240
FEMIANO, S. B.: Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino (*J. Muñoz*) 251
FONTAN, P.: Adhesion et Depassement (*A. Fabrat*) 120
FRUTOS, E.: La filosofía de Calderón en sus Autos sacramentales (*G. Bravo*) 504
FURLONG, G.: Nacimiento de la Filosofía en el Río de la Plata 1536-1810 (*J. Iriarte*) 503
GEMELLI, A.: Psychologie de l'enfant a l'homme (*F. Palmés*) 254
GEMELLI, G., ZUNINI: Introduzione alla Psicologia (*F. Palmés*) 255
GILSON, E.: Les metamorphoses de la cité de Dieu (*J. Jiménez*) 522
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: Filosofía de la educación (*I. González*) 520
GOLDMANN, L.: Sciences humaines et philosophie (*J. Gerardo*) 501
GONZÁLEZ, I.: Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. III, Theodicea et Ethica (*J. Jiménez*) 124
GOUHIER, H.: Le théatre et l'existence (*J. Roig*) 376
GUTWENGER, E.: Wertphilosophie (*J. Gerardo*) 375
HABERLIN, P.: Philosophia Perennis. Eine Zusammenfassung (*R. Ceñal*). 246
HELLÍN, J.: Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. III. Theodicea et Ethica (*J. Jiménez*) 124
HITTI, F. K.: Historia de los árabes (*L. Martínez G.*) 398

Págs.

HOENEN, P.: Filosofia della natura inorganica (*R. Puigrefagut*) 108
IRIARTE, M. DE: El doctor Huarte de S. Juan y su Examen de ingenios (*A. Roldán*) 107
ITURRIOZ, J.: Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. I. Metaphysica generalis (*J. Jiménez*) .....
KARPMAN, B.: Case Studies in the Psychopathologie of crime (*N. Ancochea*) 239
KELLER, W.: El concepto positivo de existencia y la psicologia (*V. Andérez*) 389
KNOX, R. A.: Enthusiasm (*J. Gerardo*) 369
KOLNAI, A.: Errores del anticomunismo (*J. Gerardo*) 507
LA VAISSIÈRE-PALMÉS: Psicología experimental (*V. Andérez*) 118
LEONARD CARMICHAEL: Manuel de Psychologie de l'enfant (*A. Roldán*). 506
LORENZINI, G.: Psicopatologia e educazione. Lineamenti di caractterologia e tipologia applicate all'educazione (*F. Palmés*) 513
MACEINA. A.: Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs (*R. Ceñal*) 397
MAIER, A.: Zwei Grundprobleme der Scholastichen Naturphilosophie (*R. Puigrefagut*) 110
MALLIK, B. K.: Related multiplicity (*J. Roig*) 378
MILLÁN PUELLES, A.: Ontología de la existencia histórica (*R. Ceñal*) 114
MITTERER. A.: Dogma und Biologie der heiligen Familie (*V. Andérez*) 387
MÖLLER, J.: Der Geist und das Absolute (*J. Muñoz*) 387
MUCKENSCHNABEL: Character und Handschrift (*A. R.*) 258
MUÑOZ ALONSO, A.: Andamios para las ideas (*R. Ceñal*) 398
NEUMANN, E.: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins (*J. Gerardo*) 373
OLGIATI, F.: I fundamenti della filosofia classica (*A. Fabrat*) 362
PACIOS LÓPEZ, P. A.: *El amor* (*J. Hellín*) 122
PANDO, R.: Ensayo sobre los integrantes racionales (Esquema) (*J. Echarri*) ... 399
PETRUZZELLIS, N.: Lineamenti di Filosofia Politica (*F. del B.*) 260
PIEPER, J.: Philosophia negativa (*R. Ceñal*) 528
PLATÓN: Gorgias (*L. Martínez G.*) 257
RAST, M.: Welt und Gott. Philosophisches Gotteslehre (*J. Hellín*) 523
REY-HERME, P. A.: Mentalité "Religieuse" et Perspective Pédagogique (*J. Sagastume*) 516
RIBEIRO, A.: Os positivistas (*J. Muñoz*) 251
ROGER. J.: Ideas de los católicos franceses (*F. del B.*) 261
ROSMINI, A.: Gnoseologia Morale e Pedagogia (*A. Fabrat*) 525
RUBERT Y CANDAU, J. M.: La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió (*J. Iriarte*) 504
RUIZ CUEVAS: La filosofía como salvación en Rosmini (*A. Fabrat*) 526
SALCEDO, L.: Philosophiae Scholasticae Summa. Introductio in Philosophiam. Logica. Critica (*J. Jiménez*) 389
SCARLATA, G. P.: Dio e l'individuo (*J. Muñoz*) 512
SCIACCA, M. F.: In spirito e veritá (*A. Fabrat*) 381
— — L'existence de Dieu (*J. Hellín*) 116
SCIMÈ, S.: Fondamento e valore del cognoscere (*J. Roig*) 377
SCHLÖTERMANN, H.: Vom Hellsehen (*V. Andérez*) 388
SCHMAUS, M.: Sobre la esencia del cristianismo (*G. Bravo*) 508
SCHNEEBERGER, G.: Kants Konzeption der Modalbegriffe (*J. Gerardo*) ... 400
SCHUSTER, J. M.: Philosophia moralis (*I. González*) 386
SELVAGGI, F.: Problemi della física moderna (*J. Echarri*) 502
SELLIER, F.: Morale et vie économique (*J. Hellín*) 530
SORIA. T. D.: Psicología (*J. Muñoz*) 517
SPIRITO, U.: La vita come amore, Il tramonto della civiltà cristiana (*R. Ceñal*). 395
STEFANINI, L.: Personalismo sociale (*A. Fabrat*) 381
STEFANINI, L.: Itinéraires métaphysiques (*A. Fabrat*) 527

Págs.

SYMPOSION: Jahrbuch für Philosophie (*R. Ceñal*) 393
SZILASI, W.: ¿Qué es la ciencia? (*L. Martínez G.*) 256
THOMAS D'AQUIN (S.): Contra gentiles (*R. Ceñal*) 396
TOMÁS DE AQUINO, SANTO: Summa contra los gentiles (*R. Ceñal*) 396
THOMAS A., S.: Summa thelogica (*L. Martínez G.*) 248
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉJICO: El peligro de la libertad intelectual (*F. del B.*) 384
UTITZ, E.: Caracteriología (*V. Andérez*) 388
WAHL, J.: Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes (*R. Ceñal*) 527
WETTER, G. A.: Der dialectische Materialismus (*J. Echarri*) 371

II.—Revistas.

Historia de la filosofía antigua y medieval 126
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 262
Introducción a la filosofía. Crítica. Filosofía de la ciencia. Metafísica. Teología natural 401
Estética. Psicología. Ética. Filosofía del derecho y de la historia 530

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana 541

CRÓNICA 138. 283. 419

INDICE ONOMASTICO

I.—Indice general de autores citados.

A

Aarón, R. I., 425, 426.
Abad de Aparicio, H., 281.
Abbagnano, N., 384.
Abelardo, 12, 206, 394.
Acton, 424, 425.
Adam, K., 508.
Adam Wodham, 200.
Adickes, E., 409.
Adler, A., 256, 555.
Adloff, 435.
Aecio, 92, 482.
Agramonte, 384.
Aguilar, F., 138.
Agustín (San), 5, 8, 9, 24, 129, 160, 161, 251, 252, 335, 416, 460, 522, 542, 550.
Alaejos, A., 419.
Alberto Magno (San), 111, 112, 128, 130, 131, 132, 543.
Alberto de Sajonia, 112, 113, 130.
Alcobé Arenas, E., 63.
Alcorta, J. I., 419.
Alejandro de Afrodisias, 482.
Alejandro de Halés, 130, 136.
Alexino, 78.
Alfarabi, 131, 132, 263, 399, 542.
Al-Kindi, 542.
Allo, 126.
Alnwick, G., 131.
Alpher, R., 233, 235.
Alvarez, Didacus, 165.
Alvarez de Linera, A., 284, 419.
Alvarez Turienzos, S., 419.
Ambrosio (San), 252.
Amelio, 483.
Ammonio de Hermias, 79-95 (*passim*).
Ammonio Sakkas, 77-95 (*passim*), 484, 486.
Anaximandro, 541.
Ancona, L., 253.
Anderson, J. E., 506.
Andrónico de Rodas, 91.
Anse de Villoisin, J. B. C., 128.
Anselmo (San), 117, 134, 403.
Antíoco Ascalonita, 482.
Apolodoro, 87, 88, 90.
Areilza, J. M., 138.
Arias, J. R., 139.
Aristocles, 78.
Aristóteles, 55, 67, 109-112, 127-134 (*passim*), 190, 206, 210, 219, 256, 257, 304, 313, 320, 358, 365, 378, 385, 405, 412, 414, 460-489 (*passim*), 512, 526, 535, 539, 541, 543.
Aristoxeno, 78.
Arnauld, 523.
von Arnim, H., 485.
Arnold, E., 393, 394.
Arrehunius, S., 237.
Ashley, 360.
Asín Palacios, M., 397, 398, 549.
Asti Vera, A., 141.
Atenágoras, 92.
Atico, 93.
Aulo Gelio, 8, 482.
Auréolo, P., 18, 130, 131, 200, 206, 218, 219.
Averroes, 130, 131, 221, 263, 398, 455, 474.
Avicenna, 130, 131, 398, 399, 416, 493.
Ayer, A. J., 41, 103, 423, 425, 426, 427, 428.
Azpiazu, J., 138.

B

Bacón, R., 130, 522.
Baconthorp, J., 131.
Bachelard, G., 35, 36.
Badius, 204.
Baeza, R., 141.
Baier, K., 103.
Balmes, J., 242, 255, 271, 377, 476, 549.
Balthasar, N., 380.
Baltus, P. J. F., 128.
Banfi, A., 515.
Báñez, D., 151, 165.
Barbado, M., 473.
Bardy, G., 489.
Barrutia, A. S., 355.
Barth, K., 242.
Basílides, 93.
Basilio (San), 94.
Battaglia, F., 97, 98, 538.
Baudry, L., 204, 206, 213, 214, 220, 221.
Baumgardt, D., 400.
Bayle, P., 128.
Beaven, J., 280.
Bekker, 248.
Belgeri, L., 253.
Bellido, 358.
Benedetti, J. B., 113.
Benítez, H., 549.
Beraza, B., 330.
Berdajer, N., 372.
Berdjaiew, N., 397.
Bergadá, M. M., 281, 396.
Berger, G., 514.
Bergson, H., 124, 305, 312, 318, 349, 414, 536, 545.
Berkeley, J., 264, 265, 299, 316-318, 325, 544,
Bernardo (San), 544.
Bettoni, E., 136.
Bidot, 248.
Biemel, W., 393.
Billot, L., 240, 415.
Binet, 514.
Birkner, F., 441, 443.
Bivan, 270, 275.
Blondel, M., 124, 377.
Blumenbach, 435.
Bochenski, I. M., 208, 372.
Bodin, J., 544.
Boehner, Ph., 205, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 221, 225, 504.
Bofill, J., 284.
Bohr, N., 45.
Bok, J., 231.
Bolzano, B., 276.
de Bonald, 545.
Bonitz, H., 127.
Bonniot, 5.
Borskowski, D., 263.
Bouillard, H., 393.
Boyer, Ch., 252, 453.
Bozzetti. 101.
Braga, T., 251.
Bréhier, E., 126. 291, 485.
Bremond, A., 532.
Brentano, F., 276, 458.
Broad, C. D., 104.
de Broglie, L., 62, 63.
Brouwer, 359, 365.
Brown, N. J., 103, 425.
Brucker, J., 128.
Brunnschvicg, L., 10, 69.
Bruno, G., 113.
Büchner, L., 54, 69.
Buddaeus, F., 128.
Buenaventura (San), 111, 130, 136, 214, 543.
Buhle, G. A., 128.
Bulgakov, S., 372.
Bulic, 504.
Burlaeus, W., 131.
Busse, A., 77.

C

Caba, P., 139.
Caballero y Góngora, A., 551.
Cabanis, 506.
Cadiou, 485.
Calderón, 549.
Calogero, G., 384, 385.
Calvetti, C., 150,
Calvino, 150, 151, 165, 262.
Camón Aznar, J., 138.
Campanella, T., 522.
Camusa, A., 536.
Canepa, S., 253.
Cano, M., 19.
Cantor, 365.
Capone Braga, G., 380.
Capréolo, J., 136, 137, 240, 415.
Caracciolo, L., 130.
Carbonara, C., 101.
Carlini, A., 280.
di Carlo, 538.
Carreras Artau, T., 419, 420.
Carrit, 104.
Caso, A., 281.
Cassirer, E., 375.
Castaño, A., 419.
Castellani, P. L., 281.
Castelli, E., 98, 395.
Castro, E., 282.
Catalina de Sena (Santa), 537.
Cathrein, V., 386.

Cayetano, 18, 133, 137, 188, 240, 415, 416, 455, 470, 472, 477, 493, 497, 543.
Cazac, M., 549.
Cefisidoro, 78.
Celso, 485.
Cefial, R., 284, 419.
Cereno, B., 561.
Cicerón, 82, 91, 482.
Cirilo de Alejandría (San), 94.
Clemente de Alejandría, 92, 93, 482.
Coimbra, L., 251.
Comte, A., 251, 376, 420, 522, 545.
Compton, 234.
Condillac, 177.
Condorcet, 544.
Conimbricenses, 133.
de Coninck, A., 191, 192.
Conrad-Martius, H., 457.
Copi, I. M., 404.
Cortabarría, A., 139.
Corts Grau, J., 419.
Corvez, M., 396.
Cory, D., 140.
Cossío, C., 141, 538.
Couderc, P., 229, 233.
Cousín, V., 488.
Creskas, 263.
Crisipo, 483.
Crisógono de Jesús, 341.
Croce, B., 260, 275, 284, 546.
Cruikshank, R. M., 507.
Cruz Hernández, M., 419.
Cudworth, R., 128.
Cura, A. del, 139, 419.
Curry, H. B., 404.
Cuvier, 267, 435.

CH

Chaix-Ruy, J., 97, 101, 380, 527.
Chatelain, A., 202.
Chauvet, F. de J., 281.
Chesterton, G. K., 243.
Chiocchetti, 527.

D

Dacqué, E., 435.
D'Alembert, 37.
Dante, 420, 522.
Darwin, Ch., 268, 435.
Daubenton, 435.
Daunou, P., 128.
Day, 208.
Deborin, 371.
Degerando, M., 128.
Degl'Innocenti, 415.
Delorme, 504.
Deman, Th., 5.
Demócaris, 78.
Demócrito, 300, 378.
Dempf, A., 273.
Denifle, H., 202.
Dennis, W., 507.
Descartes, 108, 112, 216, 224, 263, 272, 296, 326, 376, 379, 383, 394, 414, 527, 528, 530, 544.
Dewey, J., 318, 515, 533.
Diels, H., 482.
Dilthey, W., 282, 544, 545.
Dingle, 41.
Diodoro de Tarso, 94.
Diógenes Laercio, 77, 79, 87, 90, 482.
Dirac, 50.
Domingo Gundisalvi, 504.
Donat, J., 179.
Doncoeur, 111.
Donoso Cortés, J., 549.
Dostoiewski, 273, 545.
Douais, 5.
Drake, D., 279, 298.
Dubarle, D., 284, 420.
Dubois, P., 420.
Ducasse, 418.
Duhem, P., 112.
Duman-Jones, A., 423.
Duparc, 377, 523.
Duquesne, 415.
Durando, 18, 131, 200, 206, 219.

E

Echarri, J., 45, 48, 140, 453.
Echevarría, E., 551.
Edman, I., 292, 302.
Eddigton, A. S., 34, 35, 231, 234.
Ehrle, F., 201, 208, 209.
Einstein, 64, 362, 366, 411.
Elías (aristotélico), 95.
Elorduy, E., 86.
Emerson, R. W., 238.
Engels, F., 371, 424, 521.
Ennís, A., 281.
Enrique de Gante, 131.
Enrique de Harclay, 206.
Epicuro, 78, 94.
Epifanio (San), 94.
Escoto, J. D., 111, 131, 136, 203, 206, 314, 240, 279, 415, 504, 524, 543.
Espeusipo, 81.
Espinoza, 69, 263, 296-300, 306, 310, 325, 326, 519, 525.
Estobeo, 482.
Eubúlides, 78.
Euclides, 358.
Eusebio de Cesarea, 77, 78, 86, 89, 92, 93, 94, 482.
Ewing, F. J., 104, 443.

F

Fabricius, 128, 484.
Fabro, C., 98.
Fantappié, 411.
Febrer, M., 415.
Federhofer, 208.
Feilg, H., 39.
Feo, J., 120.
Fernández Guizzetti, G., 355.
Fernández Manzanedo, M., 419.
Ferri, C., 355.
Festugière, 94.
Feuerbach, 521.
Feys, R., 223.
Fichte, J. G., 128, 267, 461.
Filón, 482, 483.
Filópono, J., 95-112, 488.
Findlay, 424, 427.
Fischer, E., 448.
Florenskij, 372.
Flores D'Arcais, G., 99, 380.
Focio, 488.
Fonseca, P. de, 548.
Font y Puig, P., 284.
Forest, A., 120, 380.
Fox, G., 369.
Francisco de Marchia, 112.
Francisco de Mayronis, 111.
Francisco Silvestre de Ferrara, 188, 472.
Frank, S., 372, 397.
Franzelin, 165.
Frechkop, S., 436, 438.
Freud, S., 256, 510.
Freudenthal, 77.
Freyer, H., 545.
Frick, C., 386.
Frizzi, 440.
Fröbes, J., 190.
Frondizi, R., 385.
Frutos, E., 138.
Fuente, A. G., 139.
Fuetscher, L., 134.
Funes Guesalaga, 141.
Furio Lilli, 141.

G

Galeno, 482.
Galileo, 112, 113.
Gallegos Rocafull, J. M., 282.
Gallupi, 128.
Gamow, T. G., 237.
Gaos, J., 282, 384, 385.
García Bacca, J. D., 282.
García López, J., 419.
García Morente, M., 458.
Garrigou-Lagrange, R., 196.
Gastardi, E., 50.
Gatterer, Al., 64.
Gaudry, 438.
Gauss, H., 41.
Gentile, G., 395.
Gentile, M., 102, 260.
Gerhardt, 523.
Gerson, 263.
Gesell, A., 507.
Giabanella, L., 231.
Giacon, C., 97, 208, 217, 221, 224-226.
Gide, A., 243.
Gil de Roma, 130, 131, 136.
Gilson, E., 127, 130, 200, 201, 223.
Gisquière, 5, 16.
Glockner, H., 521.
Godet, 201.
Godofredo de Fontibus, 111.
Goethe, 266, 545.
Gonet, 165.
Gonseth, F., 30, 412.
González Alvarez, A., 419.
González Cordero, F., 419.
González Ríos, 141.
Goodenough, F. L., 507.
Gottrom, A., 420.
Goudin, 493.
Grabmann, M., 95.
Granet, M., 358.
Gratton, L., 235.
Gregorio Nazianceno (San), 94.
Gregorio Niseno (San), 94.
Grimberg, J. C., 355.
Grocio, H., 538.
Grotefend, 523.
Gruehn, 340.
Gruhle, 121.
Guardini, R., 273, 397, 508.
Guéhenno, 375.
Guelluy, R., 205, 208, 212, 214, 217, 218, 222.
Guillermo Rubió, 524, 548.
Guillermo de Shyreswood, 394.
Gutiérrez, C., 419.
Guzzo, A., 99, 279.

H

Haeckel, E., 54, 69, 435.
Hagerström, A., 280.
Hahn, G. A., 358.
Hamilton, W., 296.
Hamman, 208, 209.
Hamsphire, 41.
Hare, 423.
Harent, S., 330.
Harnack, A., 508.
Hartmann, N., 181, 183, 400, 458-462 (*passim*), 521, 545, 546.
Hastings, J. M., 235.
Hauréau, 203, 208.
Hawkins, D. J. B., 201.
Hegel, 69, 74, 75, 115, 128, 129, 260, 268, 269, 272, 275, 303, 313, 325, 371, 402, 403, 405, 406, 458, 519, 520.
Heidegger, M., 100, 256, 277, 278, 391, 393, 402, 533, 536, 546.
Heinemann, 485.
Heisenberg, W., 75, 409, 502.
Hellín, J., 419.
Helmholtz, 358.
Hempel, C. G., 38, 39, 40.
Hendel, 375.
Herbart, 283.
Hermann, R. C., 233.
Herrán, C. M., 141.
Hervaeus Natalis, 131, 218, 219.
Hessen, J., 458.
Heymans, 514.
Hierocles, 81, 84, 85, 93, 484, 488.
Hilckman, 97, 101.
von Hildebrand, D., 457.
Hipólito (San), 93, 482.
Hirschberger, J., 291.
Hobbes, 297, 299, 300.
Hochstetter, 212.
Hoenen, P., 529.
Holt, E. B., 279.
Homero, 541.
Howgate, G. W., 292, 324.
Hoyle, F., 416.
Hrdlicka, 447.
Huarte de S. Juan, 107.
Huble, 231.
Hugón, 473.
Hume, D., 113, 264, 265, 299, 318, 425, 426.
Hurtado, T., 475.
Husserl, E., 256, 257, 276-278, 283, 324, 457, 537, 545.
Hutcheson, F., 256.
Huxley, Th. H., 358.

I

Ibn Tumart, 548.
Iglesias, E., 134.
Ignacio de Loyola (San), 516, 539.
Ildefonso (San), 548.
Imbelloni, 357.
Inza, C. de., 419.
Ireneo (San), 93.
Iriarte, J., 141, 291.
Isidoro (San), 548.
Isócrates, 78.
Iturrioz, J., 490, 492.

J

Jacobo de Ascoli, 219.
Jacobo de Douai, 128.
Jackson, H., 313, 320.
Jaeger, W., 90.
Jaensch, 554.
James, W., 294-328 (*passim*).
Janet, P., 204.
Jansenio, 370.
Jaspers, K., 240, 277.
Jeans, J., 50, 355.
Jolivet, R., 5, 97, 116, 380.
Jones, H. E., 507.
Jordana de Pozas, L., 138.
Jörgensen, J., 280.
José de Jesús Nazareno, 341.
Juan (San), 542.
Juan de Avila (Beato), 548.
Juan B. de la Salle (San), 559.
Juan Bosco (San), 559.
Juan Buridano, 113, 130, 131.
Juan de la Cruz (San), 181, 341, 343, 344, 516, 549.
Juan Damasceno (San), 95, 160, 399.
Juan Escitopolita, 489.
Juan Hispano, 548.
Juan de Jandun, 208.
Juan de Mirecuria, 200, 219.
Juan de Ruusbroec, 548.
Juan de Santo Tomás, 470, 472.
Juana Inés de la Cruz, 551.
Jung, C. G., 246, 374, 509, 514, 556.
Justino (San), 483.

K

Kälin, 438.
Kant, 10, 52, 53, 56, 113, 117, 216, 257, 267, 271, 283, 298, 311, 335-340 (*passim*), 357, 361, 366, 375, 379, 390, 400-413 (*passim*), 458, 462, 514, 520, 544.
Karsavin, L., 372.
Katcoff, S., 235.
Kaufmann, 278, 545.
Keynes, J. M., 558.
Kelsen, H., 278, 537.
Kierkegaard, S., 269, 270, 510, 545.
Klaatsh, 435, 438.
Klages, L., 246, 259.
Klimke, F., 201.
Koch, H., 486.
Kollmann, 435.
Körner, S., 421, 422.
Koyré, A., 385.
Knapp, J., 121.
Kretschmer, 514.
Kroner, R., 521.
Krüger, F., 545.
Krumbacher, 489.
Künkel, F., 554.

L

Lagarde, G., 203-225 (*passim*).
Laín Entralgo, P., 140, 284.
Lalande, A., 126.
Lamark, 268.
Lamberto de Auxerre, 394.
Lambruschini, C. A., 141.
Lambruschini, E. L. B. de, 141.
Lamennais, F., 261.
Lane, A. C., 232, 233.
Laotsé, 541.
Laporte, 225.
Láscaris Comneno, C., 419.
Lasson, G., 521.
Laübin, H., 393.
Lavelle, L., 5, 116, 124, 275, 276, 546.
Lazerowitz, M., 427.
Lazzarini, R., 101.
Le Dantec, 69.
van Leeuwen, 209, 213.
Leibniz, 9, 11, 12, 45, 56, 69, 106, 179, 296, 300, 326, 361, 385, 413, 419, 423, 522, 523, 530, 534, 541, 544.
Lenín, 371.
Leonardi, P., 443.
Leoncio de Bizancio, 95.
Leopardi, 301.
Leoz, A., 355.
Le Senne, R., 419, 514.
Leucipo, 378.
Levy-Bruhl, 357, 362, 363, 420.
Lewis, G., 523.
Lezo, T. de., 419.
Liberatore, 274.
Licón, 78.
Linneo, 268, 435.
Lippert, 244.
Lipsio, J., 263.
Locke, 264, 265, 294, 299, 324, 325, 425, 426.
Lodge, R. C., 280.
Longinos (neopl.), 84, 85, 87, 92, 94, 483.
Longpré, E., 504.
Lopetegui, L., 139.
López Azcona, J. M., 232.
López Ibor, J. J., 138.
Lora Tamayo, M., 138.
Lorentz, 109, 366.
Lotze, H., 10, 298, 303.
Lovejoy, A. O., 279.
de Lubac, H., 273.
Lucinio del Santísimo Sacramento, 341.
Lucrecio, 294, 297, 301, 309.
Luis, F. de, 138.
Luna, A. de, 138.
Lutero, 244.
Lutterell, 202.

LL

Llovera, J. M., 397.

M

Maeztu, R., 550.
Maher, M., 274.
Maignan, M., 544.
Maimónides, 263.
Maiorana, Q., 411.
Maine de Biran, 375, 530, 531, 545.
Maistriaux, 514.
Malapert, 514.
Malebranche, 376, 544.
Malraux, 380.
Manser, G. M., 211, 212.
Mañero, S. 419.
Maquiavelo, N., 260, 544.
Marbres, J., 130, 131.
Marc, A., 178, 179, 274.
Marcel, G., 124, 277, 546, 550.
Marco Aurelio, 482.
Marco de Benevento, 204, 209.
Marcos de Toledo, 548.
Maréchal, J., 53, 211, 411, 412.
Maresca, 515.
Margraff, 505.
Marías, J., 550.
Marín Solá, 123.
Maritain, J., 363, 546.

Marsilio de Inghen, 112, 130, 200.
Marsilio de Padua, 208, 209, 215.
Martinetti, P., 518, 519.
Martínez del Campo, R., 134.
Martínez Ferri, R., 419.
Marwin, W. T., 279.
Marx, K., 260, 272, 371, 406, 424, 521, 531, 533, 545.
Masciopinto, A., 141.
Masson, Mal., 5.
Masson Oursel, 358, 362, 375.
Mattai, G., 99.
Maxwell, 234, 439.
Mays, W., 104.
Mazzantini, C., 380.
Mc Carthy, D., 507.
Mc Graw, M. B., 507.
Mc Nicholl, 328.
Mead, M., 507.
Menéndez y Pelayo, M., 549.
Menzel, D., 235.
Mercadante, F., 526.
Mercier, D., 274, 377, 545.
Merejkowski, 273.
Messer, A., 10.
Michalski, C., 112, 206, 211, 218, 219.
Miguel Psellos, 394.
Millán Puelles, A., 383.
Mindán, M., 419.
Minges, P., 504.
Mininni, A., 355.
Mira, 518.
Mirabent, F., 380, 381.
Miró Quesada, 385.
Moisant, X., 5.
Moisés, 483.
Moleschott, 54, 69.
Molina, L. de, 548.
Molinos, 370.
Mónaco, N., 490.
Montague, W. P., 279.
Monti, O., 355.
Moody, E., 205, 208, 212, 217, 218.
Moore, G. E., 264, 535.
Moralejo, A., 120.
Morán, J. G., 179.
Morandini, F., 99, 102.
Moser, S., 206, 212.
Mosheim, J. L., 128.
Muelder, W. G., 298.
Mülled, M., 393.
Munn, N. L., 507.
Muñiz, 123, 415.
Muñoz Alonso, A., 97, 100, 380, 526.
Muñoz, J., 419.
Murdock, I., 426, 427.
Murray, D. L., 292.

N

Naess, A., 280.
Nathan der Weise, 294.
Nebridio, 252.
Nemesio, 482.
von Neumann, Johan, 63.
Newton, 53, 71, 112, 130, 131, 409.
Nicágoras, 78.
Nicol, E., 282.
Nicolás de Cusa, 522.
Nicolás de Ultricuria, 200.
Niedermann, M., 445.
de Nier, W. M., 298.
Nietzsche, F., 273, 296, 400, 402, 414, 510, 545.
Numenio, 483.
Nys, D., 110.

O

Obermaier, H., 358.
Occam, 112, 113, 130, 131, 202, 394, 524, 543.
Odonis, G., 131.
Olgiati, F., 280, 530.
Olivares, 385.
Olivier Leroy, M., 364.
Oresme, 112.
Orígenes, 84-87, 92, 94, 483, 487.
Ortega, A. J., 419.
Ortega y Gasset, J., 282, 293, 296, 550.
Ottaviano, C., 119.
Owen, 435.
Oyola, M., 551.

P

Padovani, U. A., 97, 98, 99.
Paissac, H., 396.
Palacios, L. E., 283, 284, 420, 546.
Pánfilo, 86.
Paoli, A. R., 355.
Pardo, R., 355-368 (*passim*).
París, C., 140, 283, 419.
Parker, 505.
Parménides, 378.
de Parvillez, 5, 10.
Pascal, B., 425, 544.
Pastor, J., 139.
Paulhan, 514.
Paulsen, 301, 306.
Pawlov, 425.
Pedro de Ailly, 200.
Pedro Hispano, 210, 394, 504.
Pedro J. Olivi, 111, 112, 130, 189.
Pedro Marsili, 397.
Peirce, C. S., 279.
Pelloux, 101.
Pemartín, J., 283, 291, 302, 303, 325.
Pende, 514.
Pérez Ballestar, J., 419.
Perier, P. M., 443.
Permuy, F. R., 419.
Perry, R. B., 279.
Perugia, A., 253.
Pesch, T., 386.
Petavio, 165.
Petroccione, A., 141.
Petruzzellis, N., 380.
Pfänder, A., 457.
Philips, B., 41.
Piaget, 255, 357.
Picard, G., 208, 225, 226.
Picón Salas, 385.
Pichler, H., 400.
Pieper, 529.
Pío IX, 189.
Pío X, 135.
Pío XII, 55, 75, 229, 237, 547.
Pitkin, W. B., 279.
Piveteau, J., 438.
Plate, 237.
Platón, 10, 78-95 (*passim*), 127, 128, 132, 134, 257-260 (*passim*), 297, 302, 304, 313, 373, 375, 378, 385, 414, 418, 483, 484, 487, 489, 542.
Plaza, M. de la, 138.
Plotino, 84-86, 94, 128, 129, 483, 488, 542.
Plutarco, 482.
Plutarco de Atenas, 488.
Poincaré, H., 358.
Pollock, F., 300.
Pope, 295.
Porfirio, 84-86, 92, 94, 483.
Poulpiquet, 493.
Pousa, N., 141.
Prächter, K., 484.
Prado, N. del, 493.
Prantl, C., 394.
Pratt, J. B., 279, 298.
Price, H. H., 264, 422.
Price, R., 104.
Prichard, 104.
Prieto Delgado, L., 419.
Proclo, 481-499 (*passim*).
Pseudo-Dionisio Areop., 481-499 (*passim*).
Puig, I., 232.
Puigrefaut, R., 48, 139, 284.
Pujiula, J., 444, 445, 446.

Q

Quatrefages, 435.
Quevedo, 263.
Quiles, I., 141, 281.
Quine, 423.

R

Raduscey, B., 253.
Raimundo de Peñafort, 397.
Ramírez, S., 139.
Ramón y Cajal, S., 549.
Ramón Lull, 420, 504.
Ramón Martí, 397.
Ramos, S., 385.
Ranke, 435.
Raphael, 104.
Rast, 5, 171.
Redanó, U., 101.
Rees, D. A., 103, 104.
Reichenbach, H., 359.
Reid, Th., 265, 280.
Reimann, F., 128.
Reinach, A., 457.
Reinstadler, 493.
Remuñán, R., 355.
Rey Pastor, J., 140, 359.
Reyes, A., 551.
Ribbert, 441.
Ricardo de Mediavilla, 111, 219.
Riera, A., 139.
Ritchie, A. M., 103.
Rogers, A. K., 279, 298.
Roig Gironella, J., 48, 139, 284, 420.
Roldán, A., 139, 444.
Romañá, A., 231-233.
Rombach, H., 393, 394.
Roquer, R., 284.
Rorschach, 555.
Rose, V., 77.
Rosmini, A., 271, 413, 526.
Ross, D., 104.
Rossi, A., 527.
Rousseau, J. J., 374, 375, 503.
Rousseau, P., 73, 294.
Royce, J., 292, 235, 297, 299, 300, 303, 304, 325.
Rozwadowski, 12.
Rubert Candau, J. M., 239.
Rubio, A., 113, 262, 548.
Rufino, 483.
Ruggiero, G. de, 545.
Ruiz de Montoya, D., 11, 12,

13, 19, 151, 154-159 (*passim*), 161.
Russell, B., 38, 229, 230, 255, 264, 297, 546.
Ryle, 425, 426.

S

Sabato, E., 561.
Sagra, R. de la, 549.
Saint-Exupery, 243.
de Saint-Venant, M., 47.
Salamucha, 208.
Salaverri, J., 420.
Sampaio, B., 251.
Sampay, A. E., 551.
Samuel (Lord), 41.
Sánchez Mazas, M., 139-40.
Santayana, J., 140, 279, 418, 549.
Santiago de Viterbo (Bto.), 543.
Sanvisens, A., 284.
Sanz, A. J., 355.
Sartre, J. P., 270, 276, 277, 536, 537, 546.
Sauras, E., 419.
Sauvageot, 360.
Saw, R. L., 422.
Sciacca, M. F., 124, 252, 280, 395, 420, 518, 519.
Schaeffer, O. A., 235.
Scheler, M., 124, 533, 536, 545.
Schinz, 375.
Schleiermacher, 127, 340.
Schopenhauer, 297, 303, 317, 322, 327.
Schreier, F., 545.
Schwalbe, 440, 442.
Seeberg, 222.
Sellars, R. W., 279.
Semmelroth, O., 86.
Séneca, 234, 335, 337, 338, 482, 547, 548.
Senior, 360.
Sepúlveda, J. G. de, 548.
Sertillanges, A. D., 5.
Servera, P., 419.
Severo de Antioquía, 89.
Shaftesbury, 265.
Shapley, H., 232.
Sherrington, 425.
Sidlauskaite, A., 254.
Sidney Bret, G., 280.
Sigwart, Ch., 283.
Silberstein, L., 234.
Simplicio, 94, 111.
Sinesio, 129.
Sintes, F., 138.
Siriano, 488.
Smart, J. S., 236.
de Snoo, K., 435, 436.
Sócrates, 80, 373, 378.
Sommerfelt, 359.
Soria, C., 419.
Soria, D. T., 517.
Soto, D., 113, 262, 493.
Spaulding, E. G., 279.
Spencer, H., 298, 299, 316.
Spranger, 514.
Stadler, A., 400.
Stalin, 371, 531.
Steele Commanger, 291.
van Steenberghen, 97, 98, 101.
Stefanini, L., 99, 100, 102, 380.
Steinbüchel, 273.
Stern, W., 518.
Stevenson, Ch., 280.
Steward, D., 280.
Stiglmayr, J., 486.
Strong, C. A., 279, 298.
Stuart Mill, 283, 296, 318, 356, 368, 399.
Stufler, 134.
Suárez, 12-16, 19, 20, 55, 107, 113, 125, 148, 151-165 (*passim*), 173, 193, 216, 240, 255, 263, 415, 416, 455-479, (*passim*), 490-499 (*passim*), 503, 538, 539, 548.
Suess, E., 236.
Sugranyes, R., 420.
Suidas, 77.
Szondi, L., 555.
Szylkarski, 397.

T

Taciano, 92.
Taine, H., 295, 299, 311, 314, 316, 318, 414.
Tales, 300.
Taparelli, L., 545.
Tatakis, B., 488.
Taylor, J. H., 420.
Telesio, 113.
Temistio, 94.
Tempier, E., 131.
Tennemann, G., 128.
Teócrito de Quío, 78.
Teodoreto de Ciro, 85, 86, 92, 94, 484.
Teodoro de Mopsuesta, 94.
Teofrasto, 82, 91, 92.
Teresa de Jesús (Sta.), 181 537.
Terstenjak, A., 253.
Tertuliano, 93, 369, 487.
Thery, P. G., 489.
Thompson, T., 507.
Thurstone, 507.
Tiedmann, D., 128.
Tifano, 415.
Timeo, 78.
Todolf, J., 138, 419.
Toledo, F. de, 193.
Tolomeo, 84.
Tomás de Aquino (Sto.), 5, 19, 31, 55, 67, 109-112, 124, 130-135, 148, 185, 188, 190, 192-197 (*passim*), 211-220 (*passim*), 249, 260, 261, 262, 279, 330-354 (*passim*), 383-405 (*passim*), 415-419 (*passim*), 465-472 (*passim*), 495, 503, 513, 526-539 (*passim*), 543.
Tongiorgi, S., 377.
Tonini, V., 63.
Torras y Bages, 549.
Torres, C., 120.
Tovar, A., 77, 91.
Trendelenburg, 127.
Trotzky, 371.
Turnbull, G., 265.
Tusquets, J., 139, 284.

U

Ueberweg-Geyer, 208, 484.
Ulmer, K., 393.
Unamuno, M. de, 242, 549, 550.
Urdánoz, T., 419.
Urmeneta, F. de, 284.
Urráburu, J. J., 189, 466, 473, 478.

V

de la Vaisière, J., 179, 256.
Valdés, E., 355.
Vallois, H. V., 438, 439, 448.
Valverde, J. M., 242, 243.
Vargas, J. de, 396.
Varona, E. J., 551.
Vasconcelos, J., 281, 385, 551.
Várquez, G., 12, 18, 19, 23. 150, 154-156, 159.
del Vechio, G., 538.
Ventosa, J., 139, 284.
Verón, 418.
la Vía, 526.
Vialleton, L., 443, 444.
Vico, G. B., 98.
Vignaux, 206, 208, 214-221, (*passim*). 223, 225.
Virasoro, M. A., 141.
Virasoro, R., 141.
Virchow, 55.
Vitalis de Furno, 131, 524.
Vitoria, Fco. de, 262, 538, 548.
Vives, J. L., 548.

W

de Waelhens, A., 393.
Watson, 280.
Watt, 361.
Weil, S., 243, 244.
Weinberg, 208.
Weinert, H., 439.
Werner, C., 358.
Wertheimer, M., 255.
Wesley, 370.
Westenhoefer, M., 436, 438.
Westermann, 77.
Westermarck, 535.
Whitefield, 370.
Whitehead, A. N., 104, 105, 106, 127.
Whitrow, 235.
Whittaker, E., 237.
Wiedersheim, R., 440, 442.
Willwoll, A., 259.
Windelband, G., 10.
Wipple, F. L., 233.
Wirth, A., 253.
Wolff, Ch., 409.
Wolfson, 263.
de Wulf, M., 130, 200. 201, 208, 209, 210, 217, 218 220, 225, 504.

X

Xenócrates, 81.

Y

Y-Hsiao, S., 253.
Young, 425.
Ysaye, G., 412.

Z

Zalba, M., 330.
Zaragüeta, J., 138, 284, 420, 550.
Zeller, E., 77, 127, 483, 484, (*passim*).
Zenón, 365, 427, 428.
Zigon, 5.
Zoroastro, 483.
Zubiri, X., 550.
Zuckerkandl, 441.
Zuidema, 208.
Zürcher, 91, 92.

II.—Indice general de autores reseñados en la sección BIBLIOGRAFIA (revistas y literatura filosófica española e hispanoamericana).

A

Abbagnano, N., 546.
Achával, H. M., 539.
Achútegui, P. de., 548.
Aeppli, E., 556.
Agoglia, R. M., 541, 552.
Aguilera, E. M., 549.
Agustín (San), 542.
Alberca Lorente, R., 555.
Alcorta, J. I., 544, 546.
Alejandro, S. M., 544.
Alfaro, J., 543.
Algora Gorbea, J., 554.
Allers, R., 413.
Alonso, J. M., 543.
Alonso Alonso, M., 548.
Alonso Fueyo, S., 548, 550.
Alvarez de Linera, Q., 555. 556, 560.
Alvarez Turienzo, S., 551, 557.
Andérez, V., 533, 554.
Anquín, N. de., 552, 555.
Anselmo (San), 542.
Aranguren, J. L. L., 561.
Aróstegui, A., 542.
Arroyave, J. C., 559, 551, 554.
Artigas, J., 544, 547.
Astrada, C., 546, 556.
Attwell de Veyga, J., 559.
Austria-Hungría, O. de, 561.
Avelino, A., 552, 556.
Ayala, F., 556.
Aybar, B., 552.
Azaola, S. M. de, 561.
Azpiazu, J., 558.

B

Balmes Urpiá. J., 549.
Ballanti, G., 276.
von Baltasar, H. V., 546.
Bandera, A., 135, 543.
Báñez, D., 548.
Bartolomei, T. M., 531.
Bartra, E. T., 548.
Barrio, J. M. del, 553.
Basabe, F. M., 543.
Beltrán de Heredia, V., 548.
Beneyto, J., 553.
Benítez, H., 549.
Benton, A. L., 555.
Berdiaeff, U., 545, 561.
Bergadá, M. M., 548.
Betancur, C., 545.
Betancourt, E., 546.
Binetti, I., 133.
Birault, H., 277.
Bizzochi, C., 129.
Blajot, J., 546.
Bogliolo, L., 279.
Bosco, N., 279.
Braido, P., 277.
Brinton, C., 560.
Brugger, W., 407.
Bucca, S., 541.
Buck, J. N., 556.
Budde, F., 410.

C

Caba, P., 553, 561.
Caballero Robredo, A., 560.
Cabanelas, D., 542.
Caleati, G., 409.
Calveras, J., 543.
Calvetti, C., 262.
Camón Aznar, S., 560.
Campbell Garnett, A., 533.
Campora, G., 273.
Carmona Nenclares, F., 557.
Carrasco de la Vega, R. 545.
Carreras Artau, J., 543.
Carrière, G., 128, 542.
Carralho, J. de, 548.
Casado, F., 136, 543.
Casaubón, J. A., 552.
Castaño Gómez, H., 554.
Castillo, S. del, 546.
Castro, E., 551.
Castro Silva, J. V., 541.
Caufield, J., 535.
Cavillas, L. M., 551.
Ceñal, R., 544, 546.
Cerf, W., 406.
Cilleruelo, L., 542.
Ciudad Vázquez, M., 544.
Coccio, A., 416, 532.
Collin, E., 543.
Conde, F. X., 556, 557.
Cordero Ovejero, M.ª J., 541.
Cortabarría, A., 131, 543.
de Corte, M., 554.
Ccrts Grau, J., 541, 557.
Coster, S. de, 532.
Crevola, C., 542.
Croce, B., 268.
Cruz, L. A., 543.
Cruz Hernández M., 416, 553, 559.
Cruz Vélez, D., 546.
Cuadra, P. A., 550.
Cuervo, M., 401.

CH

Chenu, M. D., 132.
Chevalier, J., 545.
Chrisholm, R. M., 406.

D

Daffara, M., 135.
D'Alberny, M. T., 548.
Daniel-Rops, H., 542.
Davia, G. E., 265.
Delgado, H., 555.
Delgado, J., 561.
Delmas, C., 560.
Dempf, A., 560.
De Negri, E., 402.
Dirisi, O. N., 547, 551, 552, 554, 556, 561.
Deulofeu, A., 560.
Deutsch, K. W., 410.
Díez-Alegría, J. M., 548, 557.
Díez Presa, M., 553.
Domínguez del Val, U., 542.
Dopp, J., 404.
Doriaux, R., 127.
Dualde Gómez, J., 558.
Dubarle, D., 408.
Duquesne, M., 415, 416.
Duyckaerts, F., 267.

E

Echarri, J., 553.
Echevarría Yáñez, J. R., 544.
Echeverri Herrera, J., 558.
Eckardt, A., 541.
Elías de Tejada, F., 547, 551.
Elorduy, E., 538, 541, 542, 548.
Enrique del Sagrado Corazón, 548.
Escobar, L., 550.
Estal, G., 538, 557.
Estiú, E., 544, 552, 555, 560.
Estrada, J. M., 552, 554.
Eterovic, J., 554.
Ewing, A. C., 407.

F

Fabrat, A., 547.
Fabro, C., 539, 545.
Farré, L., 542, 549.
Fatta, M., 517.
Fernández, M. A., 551.
Fernández Huerta, J., 559.
Fernández de la Mora, G., 550.
Fernández-Miranda Hevia, T., 557.
Fernández de Viana, F., 134.
Ferrara, O., 561.
Festini Illich, N., 547.
Finlayson, C., 552, 555.
Fiorito, M., 543.
Firth, R., 534.
Flasche-Bonn, H., 544.
Font y Puig, P., 559.
Fragueiro, A., 557.
Frankl, V., 541, 544, 550, 551.
Frutos, E., 549.
Fuentes Castellanos, R., 547.

G

Gaja, P., 263.
Galino Carrillo, M. A., 559.
Gallegos Rocafull, J. M., 546. 547, 551, 560.
Gambra Ciudad, R., 276, 536, 547, 556.
García Bacca, J. D., 544.
García Cordero, M., 554.
García D. Figar, A., 556.
García de Onrubia, L. F., 555.
García Díaz, S., 555.
García Hoz, V., 554, 558, 559.
García Vieyra, A., 552.
Garmendia de Otaola, A., 555, 559.
Gascón, M., 549.
Gauthier, R. A., 128.
Gemelli, A., 556.
Germani, G., 547.
Ghirard, O. A., 554.
Giraldo Zuloaga, E., 558.
Goenaga, J., 545.
Goguel, M., 542.
Goguel de Labrousse, E., 544.
Gómez Arboleya, E., 541, 554, 557.
Gómez de la Serna, G., 550.
Gomis, J. B., 548.
Gonseth, F., 408, 412.
González Alvarez, A., 554, 559.
González Caminero, N., 549.
González Martínez, J., 547.
González-Haba, M. J., 548. 560.
González Quevedo, J., 542.
González Ríos, F., 546.
Goñi Arregui, F., 553.
Granero, J. M., 558.

Grassi, E., 553, 558.
Grooten, J., 270.
Guera y Tim Lang, A., 555.
Gusdorf, G., 126.

H

Hadfield, J. A., 555.
Harris, E. E., 264.
Hegel, 545.
Heidegger, M., 546.
Hellín, J., 547, 560.
Heras, H., 126.
Hernández, E., 560.
von Hildebrand, D., 417.
Hollaender, A., 410.
Huizinga, J., 543.
Husserl, E., 545.
Hypolite, J., 268.

I

Iriarte, J., 541, 546, 549.
Irving, J. A., 280.
Isaye, G., 411, 412.
Iturrioz, J., 548, 553.
Izurrieta, J., 537.

J

Jacobi, J., 556.
Jaeger, W., 127.
Jaramillo, L., 543.
Jarlot, G., 272.
Jessop, T. E., 265.
Jevons, W. S., 552.
Jiménez Duque, B., 542.
Jimeno, E., 559.

K

Kenf Mercado, M., 550, 551.
Keon, R., 403.
Kiernan, A. B., 557.
Klijnhout, A. E., 555.
Kohlmann, T., 556.
König, R., 558.
de Koninck, Ch., 557.
Kraemer, W. S., 535.
Kraus, G., 548, 558.
Kroner, R., 269.
Künkel, F., 554.

L

Ladd, J., 534.
Laín Entralgo, P., 549, 550.
Langfelder, O., 557.
Larroyo, F., 554.
Láscaris Comneno, C., 551.
Lator, E., 548.
Lavine, T. Z., 406.
León Reid, J., 275.
Lerate, M. R., 542.
Leroy, A., 265.
Lieber, H. J., 267.
Linares Herrera, A., 552.
Lissarrague, S., 546.
Llambías, H., 552.
López-Amo, A., 549.
López Ibor, J., 554, 555.
López de Mesa, L., 541.
Losada, A., 548.
Luño Peña, E., 557.

M

Macnabb, D. G. C., 264.
Madoz, J., 548.
Madurell Marimón, J. M., 271.
Magariños, S., 553.
Maier, A., 130, 131.
Manasse, E. M., 402.
Mantilla Pineda, B., 542, 551.
Mañero Mañero, S., 537, 552, 556, 560.
Marañón Posadillo, G., 550, 554,
Marc, A., 552, 553.
Marcel, G., 546.
Marías, J., 544, 547, 561.
Márquez Muro, D., 552.
Martínez, A., 542.
Martínez, A. M., 544.
Martínez del Campo, R., 546.
Martínez Gómez, L., 544, 545.
Martínez de Toledo, A., 548.
Mas Mas, F., 556.
de Mathäus, C. T., 545.
Matl, J., 273, 547.
Maund, C., 266.
Maura Gamazo, G., 561.
May, E., 409.
Mc Gregor, F., 533, 554.
Meinvielle, J., 557.
Meléndez, B., 554.
Melo, E. S., 553.
Mendía, B., 548.
Mendieta y Núñez, L., 557.
Meseguer, P., 551, 556.
Messineo, A., 558.
Miano, V., 134.
Millán Puelles, A., 553.
Minguijón, S., 560.
Minkowski, E., 532.
Mirabent, F., 270, 530, 545.
Molina, E., 555.
Molinos, A., 554.
Mondolfo, R., 541.
Monleras, D. de, 542.
Montaigne, M., 544.
Monteagudo, L., 541.
Montero, F., 277, 546.
Montilla, F., 559.
Moore, E., 279.
Morales Noriega, L., 560.
Morandini, F., 405.
Müller, A., 545, 555.
Müller-Freienfels, R., 556.
Müller, G. E., 544.
Mulliu Nocetti, C., 553.
Munhoz de Rocha, G., 544
Muñoz, J., 544, 547, 556, 559, 560,
Muñoz Alonso, A., 553, 551, 560.
Murillo Ferrol, F., 558.
Muscinelli, P., 274.

N

Naranjo Villegas, A., 553.
Nieto Arteta, L. E., 545, 552, 553, 554.
Noguer Moré, J., 556.
Norris Clarke, W., 553.
Núñez Rojo, D., 548.

O

Ofstad, H., 280.
Ojea Quintana, J., 557.
Olarte, T., 546.
Oliva de Castro, A., 557.
Olivares Bernal, J., 559.
Oliver Brachfeld, F., 555.
Oltra, M., 543.
Ollero, C., 558.
Oromí, M., 541, 550.
Orozco, E., 559.
Ortega, A., 560.
Ortega Gaisán, A., 554.
Ortega y Gasset, J., 546, 549.
Osende, V., 552.

P

Pacios López, A., 554.
Padovani, U. A., 280, 547.
Palacios, L. E., 545, 557.
Palmés, F. M., 555.
Pantano, R., 551.
Paniker, R., 554.
París, C., 549.
Pastore, 276.
Pemartín, J., 550.
Pépin, J., 129.
Perego, A., 558.
Pérez de Ayala, R., 554.
Pérez Embid, F., 550, 553.
Perpiñá Rodríguez, A., 545.
Pertejo Seseña, J., 555.
Pescador, A., 545, 546.
Pico, C., 557.
Piñera Llera, H., 551.
Pío XII, 553.
Pita, E. B., 548, 557.
Planella Guillé, J., 551.
Plata, J., 556.
Platón, 541.
Platzeck, E., 541.
Plebe, A., 269.
Ponferrada, G., 552.
Porcellone, A., 136.
Pozo, A. del, 544.
Prado, R., 559.
Pruche, B., 546.
Pucciarelli, E., 545.
Puigrefagut, R., 553.

Q

Quiles, I. J., 129, 262, 539, 542, 546, 548, 550, 556.
Quiroga, M. R., 559.
Qurelo, E., 136.

R

Radbruch, G., 557.
Raeymaeker, L. de, 545.
Raffo Magnasco, B. R., 543, 551.
Ramiro Rico, N., 558.
Ramos Gil, C., 542.
Reid, J. L., 546.
Renom, J., 560.
Reynoso Sánchez, S., 560.
Riera, C., 549.
Riera Claville, M., 555.
van Riet, G., 405.
von Rintelen, F. J., 413, 553.
Rivetti Barbó, R., 275.
Rizo, U., 545.
Roa Rebolledo, A., 544.
Robles, D., 552.
Rof Carballo, J., 557.
Roger, J., 547.
Roig Gironella, J., 531, 553, 559.
Roldán, A., 555.
Romero, F., 545.
Rosenzweig, S., 556.
Rossi, A., 552.
Rossi, G. E., 132.
Rotenstreich, N., 269.
Rubert y Candau, J. M., 548.
Rubí, B. de, 543.
Rubio, F., 541.

Rubio, L., 542.
Ruiloba Palazuelos, F., 541.
Ruiz, D., 559.
Ruiz Menéndez, E., 559.

S

Saiz Barberá, J., 550.
Salazar Bondy, A., 551.
Sanabria, J. R., 281, 551, 554.
Sánchez, A., 558.
Sánchez Barbudo, A., 549.
Sánchez, J. F., 560.
Sánchez Marín, F., 550, 560.
Sánchez Mazas, M., 541, 553.
Sauras, E., 551.
Schachter, M., 555.
Schafer, K., 553.
Scheler, M., 545.
Scheffler, E., 547.
Schiavone, M., 128.
Schmaus, M., 542.
Schmitt, C., 549, 553.
Schuetz, A., 534.
Sciacca, M. F., 271, 412, 542, 547, 558.
Scremin, L., 401.
Seifert, H., 266.
Selvaggi, F., 411.
Sepich, J. R., 550.
Serna Favre. J. G. de la, 278, 545.
Serrano, E., 549.
Sertillanges, A. D., 553.
Sevilla Benito, F., 275, 549.
Sily, J., 281, 543.
Sinweb, P., 263.
Sobrino, J. A. de, 549.
Solana, M., 550.
Solano Aguirre, F. de A., 544.
Soler Miralles, J., 556.
Soleri, G., 116.
Spirito, U., 559.
Stalhlin, C. M., 555.
Stark, W., 545.
Stolnitz, Y., 418.
Strasser, G., 274.
Suárez, F., 548.
Suárez Rey, A., 559.
Szilasi, W., 553.

T

Tello, B. D., 552, 555.
Thonnard, A. A., 553.
Thurstone, L. L., 555.
Tierno Galván, E., 544, 550, 558, 560, 561.
Todolí, J., 414, 547, 553, 557, 558.
Tomás de Aquino, Santo, 543.
Torres, J. V., 553.
Tranque, F., 555.
Trías, M. B., 541, 559.
Truyol y Serra, A., 557.
Tuya, M. de, 560.

U

Ubeda Purkiss, M., 555.
von Uexkull, Th., 554.
Unamuno, M., 549.
Urdánoz, T., 543.
Uscatescu, J., 544.

V

Vaca, C., 560.
de la Vaissière, J., 555.
Vajda, G., 548.
Valderrama Andrade, C., 542.
Valentié, M.ª E., 544,
Vallejo Nájera, A., 547, 556.
Vander Put, A., 554.
Vasallo, A., 551, 554.
Vasconcellos, J., 545, 551.
Vázquez, J. A., 552, 560.
Veatch, H., 404.
Vecchi, G., 531.
Vechi, A., 264.
Vega Alonso, R., 559.
Vélez Sáenz, J., 543.
Vera, R. de, 555.
Verardo, R. M., 134.
Verbeke, G., 133.
Verneaux, R., 267,
Vian, F., 544.
Viana, F. de, 552.
Villalmonte, A. de, 543.
Viñas y Mey, C., 549.
Virasoro, M. A., 545, 552.
Virasoro, R., 546.
Voltaire, 544.

W

Wagner de Reyna, A., 544.
Wallon, H., 414.
Werkmeister W. H., 405, 535.
Werner Bolín, C., 556.
Witt Hansen, J., 547.

Y

Yanguas Messía, J., 550.
Yung, C. G., 555.

Z

Zamarripa Gaitán, J., 559.
Zaragüeta, J., 549.
Zubeldia Inda, N., 558.
Zuretti, J. C., 550.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO. Redacción: Pablo Aranda, 3. Madrid.

* De sus autores:

PEREGO, LUIGI: *La natura e il soggetto*. Contributo ad una concezione neorealistica del soggetto. Milano, Fratelli Bocca, 1953. 192 págs., 21 × 13 cms.

QUILES, ISMAEL: *La persona humana*. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Segunda edición aumentada, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1952. 494 págs., 23 × 15 cms.

PUGLISI, FILIPPO: *L'estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici*. Padova, Cedam, 1953. 192 páginas, 24 × 17 cms.

BENITO DURÁN, ANGEL: *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*. Ideario filosófico de Unamuno en la Vida de Don Quijote y Sancho. Granada, 1953. 234 págs., 18 × 13 centímetros, 50 ptas.

* Editorial Aula. Plaza Santa Ana, 2. Murcia.

RAMIS ALONSO, MIGUEL: *Don Miguel de Unamuno*. Crisis y crítica. Prólogo de A. Muñoz Alonso. Murcia, Editorial Aula, 1953. 308 págs., 17 × 12 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso, XI, 4. Madrid.

TOMÁS DE AQUINO, STO.: *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe. Tomo II (último). Traducción dirigida por Jesús Pla, O. P. Introducción y notas de José M. Martínez y Jesús Pla. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. XVI-944 págs. 75 ptas.

JUAN DE AVILA, BTO.: *Obras completas*. Edición crítica. Tomo I. Biografía, introducción, edición y notas por Luis Sala Balust. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. XL-1.120 págs. 75 ptas.

SOLANO, JESÚS; ALDAMA, JOSÉ A.; GONZÁLEZ, SEVERINO, S. J.: *Sacrae Theologiae Summa*. III. De Verbo Incarnato. De B. Maria Virgine. De gratia Christi. De Virtutibus infusis. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. XXIV-902 págs. 90 ptas.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones. Vitrubio, 16.

CARRERAS Y ARTAU, TOMÁS: *Estudios sobre médicos-filósofos españoles del siglo XIX*. Barcelona, C. S. I. C., Instituto Luis Vives, Delegación de Barcelona, 1952. 394 págs., más índices, 21 × 16 cms.

* Desclée de Brouwer. Quai au Bois, 22. Bruges (Belgique).

DEFEVER, J., S. J.: *La preuve réelle de Dieu*. Etude critique. Bruxelles, L'edition Universelle. París, Desclée de Brouwer, 1953. 146 págs., 23 × 15 cms.

* Emmanuel Vitte, editeur. Place Bellecour, 3. Lyon.

SCIACCA, MICHELE-FEDERICO: *La philosophie italienne contemporaine*. Préface de R. Jolivet. Traduction de M. L. Roure. Lyon, París, Vitte, 1953.

* Ernst Reinhardt Verlag. Sommergasse, 46. Basel.

STEINBERG, WILHELM: *Grundgrafen des meschlichen Seins*. Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie. München. Basel, Reinhardt Verlag, 1953. 116 págs., 21 × 13 cms.

VARGA, ALEXANDER VON: *Einführung in die Erkenntnislehre*. Die Grundichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit. München. Basel, Reinhardt, 1953. 21 × 12 cms. 144 ptas.

* Ediciones FAX, Zurbano, 80. Madrid.

DE VRIES, JOSEPH: *Pensar y ser*. Versión española por J. A. Menchaca. Segunda edición española actualizada por el autor. Madrid, Editorial "Razón y Fe". 1953. 304 págs., 20 × 14 centímetros.

* Verlag Herder. Wollzeile, 33. Wien I.

GINDE, IRMGARD: *Die Grudakte des Geistes*. Eine phänomenologistche untersuchung. Wien, Verlag Herder, 1953. 80 págs., 22 × 15 cms.

* Editorial Herder. Balmes, 26. Barcelona.

BRUGGER, WALTER, S. J.: *Diccionario de Filosofía*. Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de otros profesores. Traducción por J. María Vélez Cantarell. Prólogo de J. Roig Gironella, S. J. Barcelona, Editorial Herder, 1953. XLII-516 págs., 22 × 14 cms., 150 ptas.

* Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española.

ARISTÓTELES: *Retórica*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1953. XLVIII-244 págs., 23 × 15 centímetros, 100 ptas.

* The Presbiterian and reformed Publishing Co. 525 Locust Street. Philadephia, 6. Pensylvania.

SPIER, J. M.: *Christianity and existentialism*. Translated with an Introduction and notes by D. Hugh Freeman. Philadelphia, The Presbiterian and reformed Publishing, 1953. 140 páginas, 23 × 15 cms.

* Presses Universitaires de France. Boulevard Saint-Germain, 108. Paris.

GRUA, GASTON: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 548 págs., 23 × 14 cms.

D'OLIVET, FABRE: *La vraie maçonnerie et la céleste culture*. Texte inédit avec introduction et notes critiques par Léon Cellier. Paris, Presses Universitaires de France, 1952. 180 págs., 22 × 14 cms.

BENOIT, JEAN DANIEL; AESCHIMANN, ANDRÉ; DUCROS, PIERRE; LEMAITRE, AUGUSTE; SCHERDING, PIERRE: *Le problème de la vie chrétienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 160 págs., 23 × 14 cms.

SELLIER, FRANÇOIS: *Morale et vie économique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 114 págs., 19 × 12 cms.

MADINIER, GABRIEL: *Conscience et signification*. Essai sur la signification. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 140 págs., 23 × 14 cms.

GIRAUD, MARCEL: *Histoire de la Louisiane Française*. Tome I. La regne de Louis XIV (1698-1715). Paris, Presses Universitaires de France, 1953. XII-368 págs., 23 × 14 cms.

MATISSE, GEORGES: *L'incohérence universelle*. Les logiques du réel et les lois de la nature. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. 256 págs., 23 × 14 cms.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDO, O. P.: *La santificación del sacerdote*. Traducción de GENEROSO GUTIÉRREZ, O. P. Madrid, Ediciones Rialp, 1953. 206 págs., 17 × 12 cms.

SUHARD, EMMANUEL: *Dios, Iglesia, Sacerdocio*. Tres pastorales. Madrid, Ediciones Rialp, 1953. 432 págs., 17 × 13 cms.

MINDSZENTY, JOSEF, Cardenal: *La madre*. Madrid, Ediciones Rialp, 1953. 292 págs., 17 × 12 cms.

* Editrice Studium. Via Conciliazione, 4 D. Roma.

STEFANINI, LUIGI: *Estetica*. Roma, Editrice Studium, 1953. 138 págs., 17 × 12 cms.